بسم الله الرحمن الرحيم

جلاء الظلمة

في التحذير من سيادة الشعب والأمة

نظرية السيادة في ميزان الإسلام

تأليف

أحمد الشريف

١٤١٥ هـ





الإهداء

-إلى الباحثين عن النجاة وسالكي سبلها . . .

-إلى القابضين على الجمر والصابرين على الجمر . . .

-إلى ملتمسي السلامة في زمن الفتنة . . .

-إلى الذين لا يوالون ولا يعادون إلا في الله . . .

-إلى الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه . . .

-وإلى الذين لا يضرهم من خذلهم ولا يغرهم من آذرهم . . .

أهدي هذا الكتاب . . .



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

إن الحمد لله نحمده تعالى ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا • يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَن يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾.

ثم أما بعد...

فقد عرفت الأمة في الصدر الأول من تاريخها صرحاً واحداً من صروح "الضرار" هو ذلك المسجد الذي شيده المنافقون لغرس الفتنة وتمزيق الصف وضرب الوحدة الإسلامية الراسخة آنذاك.

ولقد لقي هذا الصرح الواهي حزماً لا هوادة فيه حيث أمر النبي ﷺ بإحراقه، فلما غدا كالهشيم مقوض النيان اتخذت مكانه "مزبلة" يلقى فيها كل نتن ورخيص، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفَنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلاَّ الْحُسْنَى وَاللّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾.

أما اليوم فما أكثر صروح الضرار المقامة كفراً، وتفريقاً، وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله؟!

فمساجد الضرار كثيرة، وأكثر منها بكثير "أفكار" الضرار و "نظرياته" فعلى الصيد الاجتماعي جاء النداء بتحرير المرأة، وإشاعة الفواحش ليضر بالنظام الاجتماعي الإسلامي.

وعلى الصعيد الاقتصادي قامت بنوك الربا التي أعلن الله ورسوله الحرب عليها في مواجهة الاقتصاد الاسلامي الوسط.

أما على الصعيد الفكري والسياسي – الذي نحن بصدده – فقد جاءت النظريات المتعددة لتضار بالنظام الإسلامي، وفي مقدمتها نظرية السيادة الرامية إلى تسويد الأمم والشعوب حيث يطير بهذه النظرية فرحاً الكثيرون من كتاب المسلمين المعاصرين، وهم يحلفون بالله الأيمان المغلظة إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون!

إن من ينادي بتبني النظام الديمقراطي في البلدان الإسلامية، لم ينطلق إلى هذه المناداة من منطلق العطف أو الشفقة على الأمة، بل انطلق إليها بحماس شديد لعلمه أن تسويد الأمة هو قاطع الطريق على النظام السياسي الإسلامي – كما يرى الأستاذ شاكر الشريف – حيث يحاول دعاة هذه النظرية تبريرها بأنها إسلامية وكأن بضاعتنا ردت إلينا، وباسم سيادة الأمة التي يراد لها أن تكون إسلامية يتم إقصاء شريعة الإسلام عن الساحة، فلا غرو إذن أن نسمع مصطلحات لا منطقية تنادي بديمقراطية إسلامية، أو اشتراكية إسلامية، وربما تمخض الزمن عن دعوة جديدة إلى علمانية إسلامية!

إن الإسلام يفرض على المجتمع الحديث احترام حقوق الله وحقوق الإنسان التي نص عليها القرآن، لذلك تسعى الاشتراكية أن تكون إسلامية، وتسعى الديمقراطية أن تتلون بالدين على رأي بولس خوري في "التراث والحداثة".

ولن يفتقر الإسلام إلى من يذب عن حياضه، ويدافع عن نظامه ويصون تراثه حيث لا تزال طائفة من أهله على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم ولا يفت في عضدهم من رماهم.

ولا تزال هذه الطائفة المنصورة تعض على نظام الإسلام بنواجذها وتذود عنه بكل ما أوتيت من قوة، وتعلن بكل صراحة أن لا مكان في دولة الإسلام إلا لسيادة الملك العلام.

إن أهل الحق يرفضون تسويد الأمم والشعوب ويمجون نظرية السيادة الغربية لأنها جاءت ضربة للتشريع الإسلامي تستهدف تمكين البشر من ارتكاب ما يشتهون، وتمكينهم من التخلص من ورطات الجريمة إذا سقطوا فيها وذلك بإتاحة المجال ليشرع بعضهم لبعض، ولن يكون البشر المشرع إلا إنساناً منهم، تسبح في دمه جراثيم الخطيئة، فهو إن لم يواقعها رفيق بمن يقارفونها.

وذلك سر جعل الزنا عملاً لا نكر فيه، وكذلك الخمر! وهو السر في إبطال القصاص أحياناً وتضييقه أحياناً أخرى في جرائم القتل إلى حد مستغرب، وإحاطته بشروط ما أنزل الله بها من سلطان كالترصد وسبق الإصرار – حسب ما يرويه لنا الشيخ محمد الغزالي وهو يحكي قصة الظلام القادم من الغرب! –

وإذا كانت نظرية السيادة ستعطينا الحق في الكلام فلنتساءل كيف يمكن للقاتل والزاني واللص المجرم وهم أصحاب السيادة عند الغرب أن يحكموا ويشرعوا، ويعدلوا؟ إنهم جميعاً وكما يخبرنا الدكتور النحوي في رفضه للديمقراطية يتسترون وراء زخرف القول وبريق الشعارات؛ الديمقراطية.

فهل يصحو المسلمون؟

يقول الدكتور النحوي في كتابه "الشورى لا الديمقراطية"؛ كيف نريد من القاتل أن يقر قانون إعدام القاتل، ومن الزاني إقرار رجم الزاني المحصن أو جلد غير المحصن، ومن اللص إقرار قطع يد السارق؟

إذا عرضت هذه القوانين على عصبة الفساد، وعصبة الإجرام فإنها لن تقرها، إنها ستحتمي وراء شعار حكم الشعب "حتى يعرض الأمر على الشعب" المخدر، من أجل "التصويت عليه" ثم ترفع الأيدي ليقرر رأي الأكثرية التي تم "عجنها وطبخها" بألف وسيلة ووسيلة، وتم تخديرها بكل أنواع المخدرات فهل يرجى من نظام كهذا أن يسوس خير أمة أخرجت للناس إلى بر الأمان؟

إذا كان الغراب دليل قوم سيهديهم إلى جيف الكلاب

إن أهل الحق يمقتون ويقاومون النظام الديمقراطي ويتقربون إلى الله بالبراءة من دعاته، كيف لا وقد قاست الأمة في ظله الويلات؟ لقد جاءتنا الديمقراطية بالمساواة الهرئة فساوت بين الرجل والمرأة حتى أفقدت الرجل رجولته والمرأة أنوثتها، حين وقف الرجال والنساء جنباً إلى جنب وكتفاً إلى كتف وحذاء بحذاء يهوجون ويموجون في مظاهرات ومهرجانات – بعد أن ذابت المشاعر الجنسية في نفوسهم لينادوا بما يدعى "الحرية الشخصية" وجاءتنا الديمقراطية بتبريرات للعلمانية منها القول أن ما قام على التراضي فهو الأصلح، فإذا ارتضى الشعب حكم البشر الوضيع فلأن حكم البشر هو الأصلح وكأن حكم هذا الشعب الهائم على وجهه لا يخالفه الصواب ولا تختلط عليه الأمور فهو معصوم من الخطأ، محفوظ من الضلال!

ونظرية السيادة التي يتغنى بها الديمقراطيون تأباها الفطر السليمة لأنها نظرية إلحادية قامت على محاربة الله ورسوله، فقد نبتت بذرتها ابتداء في تربة اليونان تربة الكفر والإلحاد والشرك والفساد، ثم توارثتها الأجيال كافر عن كافر وملحد عن ملحد حتى وصلت إلى روما التي بدلت وحرفت دين الله تعالى في عصور الظلام وهناك بدأ الطواغيت الذين صنعوا سيادة المخلوقين ونحتوا أصنام السيادة يدعون إلى الديمقراطية وحكم الطاغوت على نطاق واسع، حتى إذا استقرت لهم الأمور ودانت لهم البلاد وذلت لهم الرقاب قاموا بثورتهم على الأديان قاطبة وعلى الأخص دين الإسلام، لأنه كان

وسيظل – بعون الله تعالى – الحصن الحصين الذي يأوي إليه المخلصون من الدعاة في كل عصر ومصر.

فزيغ سيادة الأمة وباطلها أمر يزيح عنه الستار دين الله القويم ويكشف عوراه كتاب الله العزيز الحكيم.

إن الإسلام قد غرس في نفوس أتباعه عدم المداهنة في أمور العقيدة فلا هوداة ولا هدنة مع أي نظرية تجعل حق الخالق للمخلوق، ولا اعتداد بأي تحكيم للأهواء في مصالح العباد.

وأي تحكيم للأهواء هذا الذي يتمثل في العمل برأي الأغلبية التي ذمها الله في كتابه في آيات تتلى إلى قيام الساعة.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾، وقوله: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

فهذه الآيات البينات وكثير غيرها تبين بطلان التحاكم إلى نسبة المصوتين، إذ لا قيمة للأغلبية في ميزان الشرع إن لم تكن على الحق القليل أهله، فالأكثرية ضالة مضلة عن سبيل الله، والأكثرية لا تعلم ولا تشكر، وليست الأكثرية بمؤمنة الأمر الذي أكدت عليه نصوص الكتاب الحميد في ثمانية آيات وردت في سورة واحدة هي سورة الشعراء.

كما بين النبي ﷺ أن غالبية البشر مجانبة للصواب كما في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إنما كان الناس كالإبل المئة لا تكاد تجد فيها راحلة) [أخرجه البخاري ومسلم وأحمد وابن ماجه].

وبهذا ننتهي إلى أن المبادىء التي جاءت بها نظرية السيادة لإقامة الحكومات الديمقراطية، باطلة واهية وما مثلها إلا ﴿كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾، ورغم كونها على هذا القدر من الوضاعة لا نزال نجد عدداً من الكتاب "العصريين" يباركونها ويلثمون أيدي دعائها مما يجعل الأمر غاية في الخطورة.

ونظراً لندرة المصنفات التي تعالج نظرية السيادة من منظور إسلامي حيث لم أقف على كتاب في الموضوع اللهم إلا كتاب الدكتور صلاح الصاوي – حفظه الله – المسمى "نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية".

ومع تفاعلات هذه النظرية في بعض البلدان الإسلامية مؤخراً، أجدني مندفعاً لتمحيص نظرية السيادة التي اعتز بها الكثيرون من دعاة الإسلام واستدرج إليها الكثيرون من المخلصين.

وقد كانت بداية بحثي في هذا الموضوع في أواخر أيام دراستي في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، حيث اخترت بحثاً بعنوان "الديمقراطية؛ موقفها من الإسلام، وموقف الإسلام منها"، وقد قطعت إذ ذاك شوطاً في البحث الذي أشرف عليه أستاذنا البار الفاضل عبد الله الزايدي فكان يتتبعني حذو القذة بالقذة بنصحه وإرشاده فجزاه الله خيراً، ثم توالت الأيام وأنهيت دراستي قبل أن أفرغ من كتابة بحثي الذي تشعب حتى زاد عن ألف صفحة ونيف بقيت زمناً حبيسة الطي دون أن تجد طريقاً للنشر، إلى أن قمت في النهاية بعد استخارة واستشارة على تقسيم بحثي المطول إلى عدة بحوث أولها بحث "نظرية السيادة في ميزان الإسلام" الذي أقدمه اليوم إلى القراء الكرام، وكلي أمل أن تتاح لي الفرصة لنشر بقية البحوث، وفي مقدمتها؛ "حقوق الإنسان في ميزان الإسلام" و "الرقابة والمعارضة السياسية في ميزان الإسلام" و "الأفكار الديمقراطية في ميزان الإسلام" و "الأحزاب والتعددية السياسية في ميزان الإسلام" وبحوث أخرى.

وإنني إذ أقدم هذا الجهد اليسير والعمل المتواضع إلى المكتبة الإسلامية لأسأل الله العلي العظيم أن يجعل فيه النفع والفائدة لكل من تأمله أو تصفحه أو قرأه فوعاه، ولا أزعم أني قد بلغت فيه كمالاً فالكمال كله لله رب العالمين، ولكن أرجو أن أكون قد أودعته عملاً صالحاً أتقرب به إلى الله وألتمس فيه رضاه.

وقد قسمت بحثي هذا إلى بابين، عنونت الأول منهما بـــ "نظرية السيادة في الفكر الغربي"، وقسمته إلى فصلين، جعلت الأول منهما تمهيداً وحاولت فيه أن أسلط الضوء على جذور الفكر الديمقراطي ونظرية السيادة، أما الفصل الثاني فبحثت فيه حول نظرية السيادة كما يراها دعاتها وقسمته إلى مبحثين، تناولت في الأول منهما خصائص السيادة العشر، وفي الثاني منهما نظريات السيادة من خلال أربعة مطالب؛ الأول في نظرية تعدد السيادة، والثاني في نظرية سيادة الأمة، والثالث في نظرية سيادة الشعب، وأخيراً نظرية سيادة القانون.

ثم عمدت إلى الباب الثاني فابتدأته بتمهيد مبسط، وقسمت هذا الباب إلى خمسة فصول، جعلت الأول منها للمقارنة بين خصائص السيادة في مفهومها الغربي وصفات الألوهية، وفي الفصل الثاني عرضت الأقوال والآراء التي تبحث حول صاحب السيادة في الدولة الإسلامية، وقسمت هذا الفصل إلى أربعة مباحث بحثت في أولها الرأي القائل بسيادة الأمة وسقت أدلة القائلين به من الكتاب والسنة والأثر في مطلب أول، ثم وزنت هذه النظرية بميزان الإلام في مطلب ثان، وفي المبحث الثاني تناولت الرأي القائل بسيادة الإنسان، ثم تناولت القول بازدواجية السيادة بين الخالق والمخلوق في المبحث الثالث، وفي

المبحث الرابع تناولت بالتفصيل الرأي القائل بأن السيادة لله وحده متأملاً مصطلح الحاكمية ومعلقاً على مفهومها.

وفي الفصل الثالث سقت الأدلة الشرعية على أن السيادة والتشريع لا يكونان إلا لله، وذلك من خلال أربعة مباحث مفصلة، وفي الفصل الرابع تناولت بالتوضيح لوزام القول بأن السيادة لله في باب الولاء والبراء ثم في باب النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين وأخيراً في مسألة الحكم بما أنزل الله ونقيضه، كلا في مبحث مستقل، وفي الفصل الخامس بحثت في شرعية الأنظمة القائمة على أساس نظرية السيادة ثم تناولت لوازم القول بعدم شرعيتها.

وجعلت آخر المداد؛ خاتمة توجهت فيها بالنصيحة إلى الأمة لتعي جيداً ما يراد لها وما يحاك ضدها في الظلمات.

راجياً أن أكون قد أبرأت الذمة وأديت الأمانة ونصحت الأمة.

هذا، والله أسأل أن ينفع به قارئه، وأن لا يحرمني أجره، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

أحمد الشريف

عسير، في ١٨/جمادى الأولى/١٤١٤هـ



الباب الأول
نظرية السيادة في الفكر الغربي

الفصل الأول
تمهيد في جذور
الفكر الديمقراطي ونظرية السيادة

في العصور القديمة كانت فكرة الديمقراطية فكرة فلسفية بحته، كثيراً ما تثار على موائد الفلاسفة الكلامية وفي أبراجهم العاجية، كيف لا والفلاسفة هم أول مناد بالديمقراطية في عصور ما قبل التاريخ، وهم أيضاً أول منتقد لها في تلكم العصور نفسها! فلا تكاد أفكار "بركليس" و "سيناك" ومن وافقهم تلقى قبولاً في المجتمع القديم حتى تنهال عليها انتقادات الثلاثي "سقراط" و "أكزينفون" و "أفلاطون" فتحيلها كعصف مأكول.

نعم، لقد كان الكثير من الفلاسفة يدعون إلى الديمقراطية، وبحماس منقطع النظير.

فـ "بركليس" مثلاً – وهو المعروف بأبي الديمقراطية اليونانية – لا يكاد يلقي خطاباً أو يقول مقولة إلا ويطعم كلامه بالدعوة إلى الديمقراطية، لقد قال في أحد خطاباته: (إن المواطن الأثيني لا يهمل شئون الدولة بحجة أسرته... وإن المواطن الذي لا يعنى بالمسائل العامة لا ترى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة، ولئن كان قليل منا مبتكرين فإنا جميعاً في السياسة قضاة موهوبون)[1].

ثم يعلل "بركليس" إعجابه بالديمقراطية ودعوته إليها بإعجابه الشديد بالقدرات والمواهب العقلية والفكرية لدى اليونان، وفي ذلك يقول: (لقد وهبنا قدرة خاصة على التفكير قبل أن نعمل وقدرة على العمل كذلك، في حين وهب غيرنا شجاعة الجاهلين بمصائر الأمور، فإذا تبصروا لم يلبثوا أن يترددوا)[2].

هذه النظرة إلى الديمقراطية هي صاحبة الرواج في الدولة اليونانية نظراً لما تحمله من بريق ومظهر خداعين، جعلت كبار الفلاسفة يتبنونها ويدعون إليها، فـ"أرسطو"

[1] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١١٥.
[2] المرجع السابق: ص ١١٥.

مثلاً قسم الحكومات إلى ثلاثة أنواع؛ ملكية، وأرستقراطية، وجمهورية، وكان يقصد بالحكومة الجمهورية الحكومة التي يتولى زمام الأمور فيها جمهور الشعب أو عدد كبير من أبناء الأمة[٣].

ولما قامت أثينا بتصدير الديمقراطية إلى أسبارطة – أو لما قامت أسبارطة باستيراد الديمقراطية من أثينا – دعا فلاسفة الرومان وبحماس شديد إلى تبني نوع من الديمقراطية يجمع بين مراعاة إرادة الشعب والعقيدة القائلة بسلطة الرب "فجاء الفيلسوف سيناك وأكد أن الدولة ملك للشعب، وأن واجب الحاكم خدمته أما القديس أغسطينوس فإنه رأى بأن الله هو مصدر السلطة وأن مستلزمات الحياة الاجتماعية تحمل الأفراد على انتخاب رؤساء لهم ليمارسوا السلطة كما أرادها الله لا كما يريدونها هم"[٤].

وفي المقابل كان "سقراط" يفرط في السخرية من الديمقراطية، حينما كان يتساءل: (أي شيء أشد سخرية من هذه الديمقراطية التي تتزعمها الجماهير التي تسوقها العاطفة! هذه الحكومة التي تقوم على النقاش الشعبي، وهذا الاختيار المتهور المندفع وعزل القواد وتنفيذ الإعدام فيهم، هذا الاختيار الذي لا اختيار فيه للبسطاء)[٥].

لقد ضحى "سقراط" بنفسه، ومات قتيلاً في الصف المعادي للديمقراطية، ولم تكن له تهمة سوى أنه كان يرى "بأن الحكم الحقيقي مصدره العلم الصحيح لا التصويت العام، وأن ذلك لا يتأتى إلا للعلماء والحكماء"[٦].

نعم لقد مات "سقراط"، وذهب ضحية عداء الديمقراطية، بعد أن قدر لها الفوز، فبعد أن اشتعلت الثورة، وحارب الرجال لها وعليها بمرارة حتى الموت، وفازت الديمقراطية تقرر مصير "سقراط" وأصبح واضحاً بعد أن رأى "أنايتس" و "مليتس" زعيما الديمقراطية أن من الأفضل أن يموت "سقراط" وحكم عليه بشرب السم الذي كان فيه هلاكه[٧].

ثم جاء من بعده تلامذته يتقدمهم "أفلاطون" يكيلون النقد للديمقراطية يوماً بعد يوم رغم أن أفلاطون هذا لم يخرج رغم عدائه للديمقراطية عن القول "بأن مصدر السياسة هو الإرادة المتحدة للمدينة – أي الشعب –"[٨].

أما "أرسطو" فقد نظر إلى الصراع الديمقراطي من زاوية مغايرة تماماً، فأتى بنظرة مخالفة لنظرية الطرفين حيث: (رفض كلاً من النظامين الأوليجارشي، وكذلك الديمقراطي، فقد رأى في الأول حكم الأقلية صاحبة الثراء وفي الثانية حكم الأغلبية من

[٣] انظر محمد كامل ليله: النظم السياسية: ص ٤٥٧ – ٤٥٨.
[٤] علي لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١١٦.
[٥] انظر وبل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي: ص ١٣.
[٦] علي لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١١٦.
[٧] انظر ديورانت: قصة الفلسفة: ص ١٥.
[٨] انظر كامل ليلة: النظم السياسية: ص ٤٥٧.

الفقراء، لذا فإنه رأى الصلاح في أفراد الطبقة المتوسطة الذين لم يفسدهم الغنى، و لم يحطم نفوسهم الفقر بل عاشوا في سعة من العيش كافية لأن تدفع عنهم مذلة الفقر دون أن تبلغ بهم درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة)[٩].

وهكذا نرى أن الديمقراطية في أصلها صراع بين الفلاسفة، وتفاخر بين الحكام، مات في عدائها بعض أعلام الفلسفة القديمة، فوطىء جثمانه أنداده، وراحوا ينادون بالديمقراطية فوق أوصاله.

كل هذا كان والديمقراطية في مهدها، أما اليوم، فلم تعد هناك إشارة إلى الأصل الفلسفي لفكرة الديمقراطية إلا عرضاً، بينما راح المفكرون يبحثون لها عن مبررات عملية - لا فلسفية - ومن أهم المبررات التي ساندوا بها المبدأ الديمقراطي تلك التي توصل إليها الفرنسي "اسمان" وحاصلها أن المبدأ الديمقراطي هو نتاج المنطق السليم والتقدير الحسن وتدعمه استحالة تبرير النظريات المناهضة له كما يؤيده الرأي العام... وفيما يلي نوجز في الإشارة إلى هذه المبررات كل على حده[١٠].

أولاً: يرى "اسمان" أن السيادة ملك للأمة باعتبارها شخصاً معنوياً وكياناً مستقلاً عن كيان الأفراد المكونين لها، وبما أن الغاية من السيادة هي تحقيق الصالح العام للجماعة، فالمصلحة تقتضي مشاركة جميع أفراد هذه الجماعة لتكون قراراتهم مؤدية إلى المصلحة العامة، شريطة أن يخضعوا لمبدأ الأغلبية.

ثانياً: يذهب "اسمان" إلى أن جميع النظريات خلا الديمقراطية لا تعتمد على أساس سليم ولذلك فإن العقل يمقتها ولا يستسيغها، أما الديمقراطية فتتمتع بقوة دعائمها العلمية والعملية حيث تقوم على مبدأ سياسة الأمة الذي لا يحتاج إلى البحث عن تبريرات كما يرى "اسمان"، بخلاف الذين يقولون أن السيادة ليست للأمة فهم إما أن يرجعوها إلى أفراد معينين أو فئات بعينها أو إلى الحق الإلهي المباشر وغير المباشر وكل ذلك يحتاج إلى الأساس العلمي السليم مثله مثل نظرية تقادم المكسب[١١] ونظرية التطور التاريخي وغيرها من النظريات التي لا تقول بمبدأ السيادة للأمة.

ثالثاً: أن الأساس السليم للسلطة يكمن في رضى الشعب بها والانقياد لها، أي أنه لكي يكون نظام الحكم ناجحاً لا بد وأن يحظى بتأييد الرأي العام له.

---

[٩] علي لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١١٦.

[١٠] انظر دراسة وافية حول هذه المبررات لدى كامل ليله: ص ٤٨٥ وما بعدها.

[١١] نظرية تقادم المكسب تتفق في مضمونها مع القاعدة الفقهية "القديم يبقى على قدمه"، غير أن القاعدة الفقهية تحكم في الأموال والممتلكات أما نظرية التقادم فتحكم في السيادة والحكومة حيث يقال: إن من استلم زمام الحكم ولو ظلماً لا بد وأن يحصل على الشرعية في حكمه وذلك بمرور الزمن - أي بالتقادم -

الفصل الثاني
نظرية السيادة كما يراها دعاتها

يذهب فريق من الباحثين إلى أن نظرية السيادة قديمة قدم الدولة اليونانية، وعمدة هؤلاء أن كلمة سيادة [Sovereignty] مشتقة من اللفظ اللاتيني [Superanus] ومعناه الأعلى[١٢] بينما يرى الآخرون أن فكرة السيادة فكرة حديثة نسبياً، ويعضد هذا القول أن كلمة السيادة [Souverainete] كلمة فرنسية بحتة ليس لها نظير في اللغات الأخرى وهي تكفي للدلالة على الأصل الفرنسي لفكرة السيادة[١٣].

ولا يشك أحد أن السيادة كفكرة لا كمصطلح قد عرفت منذ أقدم العصور، فهي التي تمخضت عنها الديمقراطيات القديمة بأسرها، وخاصة ديمقراطية اليونان.

أما مصطلح السيادة؛ فأول من استعمله هو "جان بودان" المفكر الفرنسي في كتاب الجمهورية الذي وضعه سنة ١٧٥٦م[١٤].

أما عند فقهاء القانون فللسيادة تعريفات عديدة من أشهرها أنها "السلطة العليا في الدولة"[١٥]، وقد يقال؛ أن السيادة هي "السلطة القانونية المطلقة التي تملكها الدولة"[١٦].

وأشهر هذه التعريفات على الإطلاق هو تعريف "جان بودان" نفسه، وفيه: (أن السيادة هي سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحدها القانون)[١٧].

أما التعريف الذي تميل النفس إلى اختياره فهو تعريف "الخالدي" للسيادة على أنها؛ (السلطة العليا المطلقة التي تفردت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال)[١٨].

---

[١٢] انظر د. بطرس غالي ود. محمود خيري: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٣.
[١٣] انظر د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: ص ٢٣.
[١٤] د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٣.
[١٥] المرجع السابق: ص ١٦٤.
[١٦] د, محمد علي العويني: العلوم السياسية: ص ٢٠.
[١٧] د. صلاح الصاوي: نظرية السيادة وأثرها: ص ١١.
[١٨] الفضل في هذا الاختيار يرجع إلى الدكتور الصاوي في كتابه السابق: ص ١٤.

المبحث الأول
خصائص السيادة

يميز فقهاء القانون "السيادة" بخصائص أتناولها فيما يلي:

أ) الإطلاق:

في النظم الديمقراطية يعتبر القانون هو الأداة التي يعبر الشعب من خلالها عن إرادته ولذلك فإنها لا تفرض عليه إرادة غير إرادته، لأنه يملك حق الإرادة العليا التي تعلو ولا يعلى عليها، وبما أنه صاحب السيادة، فلا يصح أن يسوده غيره، أو أن يفرض عليه قانون غير ذلك القانون الذي وضعه بمحض اختياره وحريته.

وفي هذا يقول "روسو": (إنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسي نفسه أن يفرض على صاحب السيادة قانون لا يستطيع أن يخالفه أو ينقضه)[١٩].

إلا أن هذه الخاصية من خصائص السيادة لم تحظ بالتطبيق الكامل في بعض البرلمانات الأمر الذي يقرره الأستاذ "دايسي"، حيث يرى أن السلطة العليا للبرلمان الإنجليزي محدودة – ليست مطلقة – بعاملين أحدهما خارجي والآخر داخلي، وهذان العاملان يضعان حدوداً حتى لأكثر الحكام استبداداً؛ لأن الحاكم المطلق لا بد أن يتأثر بطبيعته البشرية، وبالظروف المحيطة به سياسية ودينية واجتماعية، وإلى جانب ذلك يراعي أيضاً إمكان طاعة المواطنين للقوانين وقبولهم إياها وكل هذه في الواقع تعتبر حدوداً وقيوداً للسيادة[٢٠].

ب) السمو:

السيادة في مجالها إرادة تعلو جميع الإرادات، وسلطة تعلو كافة السلطات[٢١] حيث لا يوجد لها منافس، ولا مساو، ولا مناهض.



(١٩) انظر د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة: ص ٨٩.

(٢٠) انظر د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٧.

(٢١) أنظر د. صلاح الصاوي: نظرية السيادة: ص ١٣.

ج) التفرد:

لكي تتمكن السيادة من النفاذ لا بد من تفردها، لأن تعدد السيادة في الواقعة ذاتها أو الإقليم نفسه يؤدي إلى فساد الأحوال، نظراً لما يؤدي إليه التعدد من التضاد أو التضارب أو التطاول، وكل هذا مفسد لحقيقة السيادة.

د) الشمول:

بموجب خاصية الشمول للسيادة تجب المساواة في تطبيق هذه النظرية على جميع مواطني الدولة ولا يستثنى من شمولية المساواة إلا الدبلوماسيون نظراً لما يتمتعون به من حصانات وامتيازات[٢٢].

هـ) الاستقلال:

الصفة الآمرة "السيادة" ترجع إلى وحدة مجردة ترمز إلى جميع الأفراد[٢٣] فهي مستقلة عن كل فرد بعينه، بحيث لا يمكن إرجاعها إلى فرد أو أفراد أو جهة معينة، وإنما ترجع للجميع.

و) الدوام:

هناك تلازم بين وجود الدولة ونظرية السيادة، فالسيادة دائمة ما دامت الدولة قائمة، فإن انهارت الدولة ضاعت السيادة، كما أن فقدان السيادة يعني بالضرورة انهيار الدولة.

ز) الأصالة:

تعتبر السيادة وحدة قائمة بذاتها، فهي لم تتلق خصائصها إرثاً من إرادة سابقة لها، كما أنه لا إرادة أخرى أعلى منها تسيرها أو تعلو عليها.

ح) عدم القابلية للتملك:

السيادة – ديمقراطياً – ملك للشعب أو للأمة، ولا يمكن حيازتها أو تملكها كما لا يمكن الاستحواذ عليها بالتقادم[٢٤]، فإذا اغتصبها أحد بالقوة فإن قوته لا تضفي على

---

[٢٢] انظر د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٨.
[٢٣] انظر د. صالح حسن سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: ص ٩٠.
[٢٤] راجع ما قررناه في المبحث السابق حول نظرية "تقادم المكسب".

سلطته الشرعية، لأن السيادة لا تمتلك، ولا يتنازل عنها ولا يصح أن تنسب لغير أهلها تحت أي صفة كانت.

ط) عدم القابلية للتجزئة[٢٥]:

تقدم معنا أن السيادة مطلقة، وهذا يقتضي أن لا تتجزأ، لأن الدولة الواحدة لا يصح أن تفرض عليها سيادتان، أما بالنسبة للدول المتحدة اتحاداً فيدرالياً، فنظام الحكم الفيدرالي لا يؤثر في وحدة السيادة لأن الاتحاد الفيدرالي هو وحدة قائمة بذاتها وله سيادة واحدة، وهذه الولايات ليست دولاً، ولكنها هيئات ثانوية في الدولة خولها الدستور سلطة إصدار التشريع في نواح معينة وليست لها سيادة على الإطلاق[٢٦].

ي) العصمة:

تنسب نظرية السيادة إلى الأمة أو الشعب صفة العصمة من الخطأ، لأنها تعتبر الإرادة الجماعية إرادة مشروعة، فالقانون يكون عادلاً مصيباً لمجرد صدوره عن الأمة أو ممثليها، وقديماً قيل: (حينما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير)[٢٧].

---

[٢٥] الفرق بين هذه الخاصية وخاصية "التفرد" المتقدم ذكرها أن خاصية التفرد أعم حيث يقصد منها التفرد في كل ما يتعلق بالسيادة من سن القوانين والتشريع والتنفيذ وأما خاصية عدم القابلية للتجزئة فهي خاصة بالمنع من تجزئة السيادة وفقاً للتجزيئات الجغرافية وحسب.

[٢٦] د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٨.

[٢٧] انظر د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ١٤.

المبحث الثاني
نظريات السيادة

لقد شهدت نظرية السيادة عدة تفريعات على حيز التطبيق، مما نتج عنها نظريات جديدة في السيادة وأهم هذه النظريات:

المطلب الأول: نظرية تعدد السيادة:

وضع الألماني "فون جركه" نظرية مفادها: (أن الهيئات الاجتماعية مستقلة عن الدولة وأن لها حياة خاصة بها وليس لها علاقة بالدولة، بل لها حقوق وواجبات خاصة بها، ولها كذلك وظائف خاصة، وتتولى عمل قوانينها وحدها وتعيش على شكل هيئة دون مراعاة لرغبات كل فرد من الأفراد الذين ينتمون إليها بصفة أعضاء، ووظائفها مستقلة عن وظائف الدولة، أما الحكومة فما هي إلا سلطة من السلطات التشريعية في الدولة، وتقوم بجانبها سلطات أخرى لها حق التشريع، وحقيقة أن الحكومة قد تكون هي السلطة الرئيسية للتشريع ولكنها على كل حال ليست السلطة الوحيدة)[٢٨].

وقد تبنى هذه النظرية عدد من الكتاب والمفكرين أمثال "كول" و "ديجي" وغيرهم، إلا أن كثرة الحماس لها لم يكن ليرفع من شأنها فبقيت حبيسة المصنفات والآراء، ولم تتمكن من البروز كنظرية قابلة للتطبيق في المجتمع، كما هو الحال بالنسبة للنظريتين التاليتين:

المطلب الثاني: نظرية سيادة الأمة:

تتمثل نظرية سيادة الأمة في "أن السيادة للأمة باعتبارها شخصاً متميزاً عن الأفراد المكونين لها، وليست السيادة ملكاً لأفراد الأمة مستقلين، فليس لكل منهم جزء من السيادة، وإنما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها فالإرادة العامة للأمة التي صارت مستقراً أو مستودعاً لهذه السيادة هي ذلك الوجود المعنوي، أو المجازي الذي انبثق عن مجموع الإرادات الفردية واستقل عنها"[٢٩].

لقد نشأت نظرية سيادة الأمة كرد فعل عنيف للأوضاع السياسية التي عاشتها أوربا قبل عصر الثورة الفرنسية حيث كان الملك يستحوذ على السيادة في مملكته،

[٢٨] د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٩.
[٢٩] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ١٧.

ولذلك كان "لويس" الرابع عشر يقول: (أنا الدولة)، فلما قامت الثورة الفرنسية انتزعت السيادة من يد الملك وجعلتها ملكاً للأمة.

وجاء الدستور الفرنسي ليؤكد على هذا في المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان الصادر عام ١٨٧٩م على أن السيادة للأمة حيث جاء فيه: (مبدأ السيادة الكاملة هو أساساً من حق الأمة، فلا يجوز لأي جماعة أو فرد أن يمارس السلطة ما لم تكن نابعة بجلاء من الأمة)[٣٠]، كما تم النص في المادة السادسة من الإعلان نفسه على أن القانون هو التعبير عن إرادة الأمة[٣١].

ورغم النداء الصاعق بتطبيق نظرية سيادة الأمة في الغرب نجد الكثيرين من مفكري الغرب لا يرون هذه النظرية إلا ضرباً من الخيال؛ لأن كيان الأمة ينشأ عن تجمع عدد من الأفراد يشتركون في بضعة عوامل كاللغة والدين والتاريخ والحضارة، وسلطة هؤلاء الأفراد مجتمعين هي السيادة الحقيقية لهذا الكيان، وهذه السلطة لا يمكن أن يشارك فيها أحد من الأجيال السابقة - الموتى - أو ألأجيال اللاحقة التي لم يولد أبناؤها بعد[٣٢].

وخروجاً من الخيال إلى الحقيقة أقر ساسة الديمقراطية المعاصرة الحق في مشاركة السلطة للمعاصرين دون غيرهم، وبذلك اعتبر رأيهم ممثلاً لإرادة الأمة[٣٣].

وبانتقال السيادة من الملوك والأفراد إلى الأمة مجتمعة ظهرت ثلاث نتائج هي[٣٤]:

١) أن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة للأمة تلك الإرادة العليا التي تجب طاعتها.

٢) أن الأمة وحدها هي صاحبة الحق في وضع الدستور أو تعديله وليس لأي سلطة أخرى الحق في ذلك.

---

[٣٠] عبد الفتاح حسين العدوي: الديمقراطية وفكرة الدولة: ص ١٩.
[٣١] انظر د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ١٧.
[٣٢] جدير بالذكر أن الأمة بصفتها كائن مستقل عن الأفراد المكونين لها تشمل الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة إضافة إلى الجيل المعاصر حسب ما تقتضيه نظرية سيادة الأمة. انظر د. ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ١٥.
[٣٣] جدير بالذكر أن الأمة بصفتها كائن مستقل عن الأفراد المكونين لها تشمل الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة إضافة إلى الجيل المعاصر حسب ما تقتضيه نظرية سيادة الأمة. انظر د. ماجد راغب الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ١٥.
[٣٤] انظر د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ١٩ - ٢٠.

٣) أن النائب لا يعتبر ممثلاً لدائرته فحسب، ولكن ممثلاً للأمة كلها، وهذه هي النقطة الرئيسية في نظرية سيادة الأمة، وهي من أهم – إن لم تكن أهم – فارق بين هذه النظرية ونظرية سيادة الشعب.

وما كادت نظرية سيادة الأمة تقف على منصة السياسة العملية حتى تراشقها النقاد بمأخذهم، فكانت أهم المآخذ عليها متمثلة في:

١) تضييق دائرة الحرية:

حينما تطبق نظرية سيادة الأمة، سيضحي معظم أفرادها بحرياتهم السياسية حيث ستنحصر حريتهم ومشاركتهم سياسياً في حدود الاقتراع لاختيار ممثليهم، وبعد هذا الاقتراع يفقد أفراد الأمة معظم صلاحياتهم بينما تكون "الميزة الكبرى للنواب أنهم قادرون على مناقشة المسائل بخلاف الشعب الذي لا يصلح لذلك على الإطلاق" – كما يقول "مونتيسكي"[٣٥] – وبعد ذلك لا يقدر الشعب على ممارسة أي نوع من أنواع الحرية السياسية المباشرة كحق الاعتراض الشعبي أو الحل الشعبي أو الاقتراح الشعبي أو الحق في إقالة النواب على مستوى الدائرة الانتخابية[٣٦].

كما تضيق دائرة الحرية من جهة أخرى في حال تطبيق نظرية سيادة الأمة حيث يحصل النائب على استقلاله وتحرره التام من إرادة ناخبيه فالنائب يمثل الأمة كلها حسب نظرية سيادة الأمة وليس ممثلاً لدائرته الانتخابية فقط، وبالتالي فلا يتمتع الناخبون بفرض إرادتهم على نائبهم أو عزله أو استبداله والعلة في مثل هذا أن النائب "يمثل الأمة كلها باعتبارها كائناً جماعياً يعجز عن التعبير عن نفسه لإعطاء تعليمات لممثليه، بل إن هؤلاء الممثلين هم الذين يتولون التعبير عن إرادة الأمة بعد أن ينالوا توكيلها"[٣٧].

٢) تضييق دائرة الاقتراع:

حينما تكون السيادة للأمة سيكون بالإمكان تقييد التصويت — الاقتراع – لأن الاقتراع المقيد لا يتنافى مع هذه النظرية، "لأن الأمة هي صاحبة السيادة وليس المواطنون المكونون لها، فالناخبون ليسوا في مفهوم هذه النظرية سوى هيئة مكلفة باختيار ممثلي الأمة، وهي في ذلك لا تمارس حقاً؛ بل تؤدي وظيفة وبالتالي فليس من اللازم أن يكون التصويت عاماً، وإنما يكون أن يقيد باشتراط قسط من التعليم أو الثروة أو حتى الانتماء إلى طبقة معينة"[٣٨].

---

[٣٥] انظر د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي هامش ٢: ص ١٦.

[٣٦] انظر د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٢٠.

[٣٧] د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ١٧.

[٣٨] د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ١٧.

وهذا هو الأمر الذي تم تطبيقه فعلاً في بداية الثورة الفرنسية حيث جاء دستور ١٧٩١م الذي يلزم كل من يريد المشاركة في الاقتراع بدفع ضريبة تعادل إيجار ثلاثة أيام عمل، علماً بأن هذا يتعارض مع الاقتراع العام(٣٩)، ويجعله اقتراعاً مقيداً، ورغم أن هذا يعد من المآخذ على نظرية سيادة الأمة إلا أنها حينما تقرر وضع شروط أو قيود تكفل حسن الاختيار وتوفر الكفايات المطلوبة فإنها تكسب مبدأ الاقتراع المقيد شرعية في ظل هذه النظرية.

٣) اعترض بعض القانونيين على هذه النظرية آخذين عليها اعتبار الأمة وحدة مستقلة عن أفرادها الذين يكونونها، لأن ذلك يجعل للأمة شخصية معنوية، الأمر الذي يترتب عليه وجود شخصين معنويين يتنازعان السيادة على إقليم واحد هما "الدولة" و "الأمة" مما يؤدي إلى الاضطراب وعدم الاستقرار(٤٠).

٤) يرى البعض أن نظرية سيادة الأمة ما هي إلا ضرب من الثيوقراطية – أي الحكومة الدينية – لأنها تجعل الأمة محل الله حتى يسهل على الحكومات تبرير سلطاتها المطلقة، وقد قرر الفقه الفرنسي "أن مبدأ سيادة الأمة يعمل على تبرير السلطان المطلق للهيئات الحاكمة"، ويعتبره امتداداً لنظرية الحق الإلهي المباشر أو غير المباشر في تولية الحكام ومنحهم السلطة(٤١).

وباسم هذه النظرية غرقت بعض الدول والأمم في بحور الاستبداد والديكتاتورية في أزمنة شتى.

وعلى سبيل المثال نذكر أن البرلمان الفرنسي اتخذ عام ١٧٩٢م كثيراً من الإجراءات الاستبدادية العنيفة(٤٢)! ويجد المستبدون تعليلاً "مناسباً" لاستبدادهم في نظرية سيادة الأمة حيث أن سيادة الأمة مشروعة بذاتها، "وهي فوق مستوى النقد أو إعادة النظر لأن مصدرها الأمة وهي معصومة من الخطأ، وهذا من شأنه أن يؤدي بممثلي الأمة إلى الاستبداد"(٤٣).

٥) أدى تطبيق نظرية سيادة الأمة إلى التمييز بين نوعين من أفرادها، وترك هوة سحيقة بينهما من حيث تمتعهما بالحقوق السياسية ومشاركتهما الفعلية في السلطة، هذا النوعان هما؛ العامة والخاصة فالعامة يراد بهم كل ما يدخل في تكوين الأمة من الأفراد من ذوي التطلعات والأهواء والثقافات والمصالح والقدرات الممختلفة، وهؤلاء لا يحوزون

(٣٩) علي لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١٣١.
(٤٠) انظر محمد كامل ليلة: النظم السياسية: ص ٢٠٨.
(٤١) انظر علي لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١٣١.
(٤٢) انظر د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ١٨.
(٤٣) المرجع السابق: ص ١٩.

شيئاً من الحقوق السياسية في الدولة، وليسوا أكفاء لممارسة السيادة بأنفسهم أصالة أو نيابة عن غيرهم، وهؤلاء يتمتعون بحرياتهم وحقوقهم المدنية دون معظم الحقوق السياسية، والخاصة يراد بهم الصفوة المؤهلة لممارسة المهام المتعلقة بالسيادة، وتمثيل غيرهم في هذه الممارسة، ويفترض في هؤلاء أن يكونوا إيجابيين مجردين من الأهواء، والنزعات والمصالح التي تعيق عملهم في السياسة. علماً بأن هؤلاء الخاصة فقط هم الذين يمسكون بزمام الأمور ويسيرون دفة السلطة ويتمتعون بالسيادة في ظل سيادة الأمة.

ونتيجة لهذا التفريق بين فئات أفراد الأمة ضاقت دائرة الاقتراع، بل ودائرة الحرية والممارسة كما تقدم معنا.

إن هذه المآخذ وغيرها من العيوب المتراكمة حالت دون تقدم نظرية سيادة الأمة على طريق التطبيق الفعلي حيث أصابت الديمقراطية في الصميم حينما حصرت الحرية السياسية في طائفة من "القديسين المدنيين" وأصابت غالبية الأفراد بالشلل السياسي. مما دفع هؤلاء الأفراد إلى البحث عن البديل المناسب الذي وجدوه أخيراً في سيادة الشعب.



المطلب الثالث
نظرية سيادة الشعب

هناك ارتباط وثيق بين نظريتي سيادة الأمة وسيادة الشعب، فقد قامت الثانية لتلافي أخطاء الأولى وإزالة عيوبها، فكانت نقطة البداية في نظرية سيادة الشعب؛ "أنها تقرر انتقال السيادة إلى الجماعة بوصفها مكونة من عدد من الأفراد، وليست باعتبارها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها"[٤٤].

الأمر الذي عبر عنه "جان جاك روسو"في كتابه "العقد الاجتماعي" بقوله: (إذا افترضنا أن الدولة مكونة من عشرة آلاف مواطن فكل عضو في هذه الدولة لا يكون من نصيبه إلا جزء من عشرة آلاف جزء من سلطة السيادة)[٤٥].

أي أن السمة الرئيسية في سيادة الشعب هي تجزئة السيادة بحيث يكون لكل فرد من أفراد الشعب حق ممارسة جزء من أجزائها، وهذا لا يعني أن التجزئة هي السمة الوحيدة الفارقة بين النظريتين، بل هناك عدة سمات تميز نظرية سيادة الشعب.

وأهم هذه السمات، ست هي:

١) تجزئة السيادة على ما تقم بيانه قريباً بجعل كل فرد من أفراد الأمة يحوز نصيباً مفروضاً من هذه السيادة.

٢) إلغاء التمييز بين المواطنين مما يؤدي إلى توسيع قاعدة المشاركة الشعبية بين المواطنين مما يؤدي إلى توسيع قاعدة المشاركة الشعبية والمباشرة الفردية للحريات والحقوق السياسية، بحيث لا يفرق بين المواطنين السلبيين الذين يقتصر حقهم في الحرية المدنية كما في نظرية سيادة الأمة، والمواطنين الإيجابيين الذين يتمتعون بحقوقهم المدنية إلى جانب الحقوق السياسية في تلكم النظرية.

٣) تحول الانتخاب من وظيفة إلى حق لكل مواطن فلا يجوز حرمان صاحبه منه بحال ولا حجية بأية شروط أو قيود إلا فيما يكفل حسن استخدامه[٤٦].

٤) الأخذ بنظام الاقتراع العام عوضاً عن الاقتراع المقيد الذي كان يمارس في سيادة الأمة لأن هذا الأخير يعد وسيلة فعالة لتوسيع دائرة الحرية السياسية.

---

[٤٤] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٢٢.

[٤٥] انظر د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ١٩.

[٤٦] للاستزادة حول هذه الجزئية راجع مثلاً: د. صالح حسن سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي ص: ١٠٤ – ١٠٧.

٥) اعتبار النائب ممثلاً لدائرته الانتخابية فقط وليس لمجموع الأمة مما يؤدي إلى "خضوع النائب لإرادة ناخبيه باعتباره ممثلاً لهم، والتزامه باتباع تعليماتهم وإلا جاز عزله كما يعزل الموكل وكيله إذا لم ترق له تصرفاته في شئونه"[٤٧].

٦) إتاحة الفرصة للمشاركة الشعبية المباشرة عن طريق الاستفتاء الشعبي أو الاعتراض الشعبي أو طلب إعادة الانتخاب، أو طلب حل الهيئة النيابية ونحوه[٤٨]، مما يجعل نظرية سيادة الشعب تتفق ونظام الديمقراطية المباشرة، وكذلك شبه المباشرة نظراً لأنها تمكن الأفراد من اتخاذ بعض القرارات المتصلة بشئون الحكم بأنفسهم من خلال الطرق التي لا تزال ممكنة التطبيق رغم زيادة عدد السكان في الدول الحديثة[٤٩].

وعلى الرغم من هذه النقاط والملامح الإيجابية لنظرية سيادة الشعب لم تسلم هي الأخرى من المآخذ، فقد أخذ عليها أنها ترخي العنان لمبدأ الاقتراع العام مما قد يعود بنتائج سيئة حتى على المقترعين أنفسهم إذ إن كثيراً منهم تنقصهم الخبرة والثقافة وبعد النظر، مما يجعل اختيارهم رجما بالغيب.

كما أن هذه النظرية تخضع النائب لإرادة الناخبين وتلزمه بالعمل على تحقيق أهدافهم مما يجعله مجرد ناقل لرأي الجماعة إلى البرلمان، دون مراعاة لما يتمتع به من علم أو حكمة، ولما قد يستحوذ على ناخبيه من نقائض ذلك مما يفقد عملية التمثيل مصداقيتها.

إن نظرة تأمل في دساتير الدول الغربية المعاصرة لتؤكد أن نظرية سيادة الشعب هي صاحبة الصولة والجولة اليوم، حيث قامت على أنقاض سالفتها نظرية سيادة الأمة، وأصبحت في نظر الكثيرين من دعاتها درة لا بد وأن تحلى الدساتير الوضعية لتعطيها قدراً من القبول لدى أفراد الشعب.

فابتداء بفرنسا مقر الديمقراطية الأول وانتهاء بدساتير العالم الثالث نجد التصريحات بسيادة الشعب، على أنها أهم روافد النظم القائمة، إلا أن قصب السبق إلى هذه النظرية كان ابتداء للدستور الفرنسي لعام ١٩٤٧م حيث نص على "أن السيادة القومية حق للشعب الفرنسي ولا يجوز لأي قطاع من قطاعات الشعب، أو أي فرد منه أن يدعي لنفسه الحق في ممارستها"[٥٠]، وانتهاء للميثاق الوطني المصري الذي عرف



[٤٧] د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ٢٠.

[٤٨] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٢٣.

[٤٩] انظر د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ٢٠.

[٥٠] عبد الفتاح العدوي: الديمقراطية وفكرة الدولة: ص ١٩.

الديمقراطية بأنها "توكيد السيادة للشعب ووضع السلطة كلها في يده وتكريسها لتحقيق أهدافه"(٥١).

وبإيجاز أقول:

لقد أصبحت سيادة الشعب الورقة الرابحة التي تلوح بها معظم أنظمة السياسة في هذا الزمان، بل إنها اليوم مفتاح قلوب الشعوب الموصل إلى ولائها وخضوعها للحكومات القائمة في بلدانها، وهذا هو سر ورودها في معظم دساتير العالم، وحتى في دساتير كثير من البلدان التي تضرب بالشعب ذاته عرض الحائط.



(٥١) عبد الفتاح العدوي: الديمقراطية وفكرة الدولة: ص ١٩.

المطلب الرابع
نظرية سيادة القانون

إلى جانب النظريات السابقة للسيادة، ظهرت نظرية سيادة القانون، القائمة على أساس الاعتراف للقانون بحق الرياسة والقداسة، مما يجعله مصدر السيادة الذي لا منازع له، وهناك وحدة فلسفية ظاهرة بين سيادة الأمة وسيادة القانون حيث أن القانون هو التعبير عن إرادة الأمة[٥٢]، فسيادته تعني سيادة الأمة من جهة أن الأمة تحتكم إلى قانون صاغته أو شاركت في صياغته أو أقرته على الأقل، فهي لا تخضع لسيادة خارجية، ولكنها تخضع لسيادة المجموع من خلال القانون.

أما السيادة التي تنسب للقانون فلا يتمتع بها في الحقيقة إلا المجلس التشريعي للأمة وليس أفراد الأمة آحاداً كما تشير الأصول الفلسفية على ما أسلفت، بل إن المتمتع بهذه السيادة هو "الشخص أو الهيئة التي يخولها القانون سلطة ممارسة السيادة أي سلطة إصدار الأوامر النهائية في الدولة"[٥٣]، فالسلطة العليا التي تمتلك حق إصدار هذه القوانين هي صاحبة السيادة القانونية.

وبهذا أنتهي من عرض نظرية السيادة كما يراها دعاتها كأهم دعائم النظام الديمقراطي على الإطلاق.



[٥٢] انظر د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ١٧ وامظر علي لاغا: الشورى والديمقراطية: ص ١١٩.
[٥٣] د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في علم السياسة: ص ١٦٤.

الباب الثاني
نظرية السيادة في ميزان الإسلام

تقدم معنا أن فكرة السيادة فكرة فرنسية في الأصل وهي فكرة حديثة نسبياً إذ لا ترجع إلا إلى القرن الخامس عشر تقريباً، وكلمة السيادة نفسها [Souverainete] كلمة فرنسية بحتة ليس لها نظير في اللغات الأخرى، وقد ولدت فكرة السيادة أثناء الصراع الذي خاضته الملكية الفرنسية في العصور الوسطى بقصد تحقيق استقلالها الخارجي في مواجهة الإمبراطور والبابا، بقصد تحقيق تفوقها على أمراء الإقطاع[٥٤].

وانطلاقاً من الثورة الفرنسية تبلورت في الديمقراطية الوليدة مفاهيم جديدة من بينها مفهوم السيادة على أنها السلطة العليا في الدولة كما تقدم معنا في الباب الأول.

أما في الفقه الإسلامي؛ فإن لفظ "السيادة" لا مكان له، فإذا تجاوزنا هذا المصطلح الحديث إلى فحواه الدالة على السلطة العليا وجدنا شريعتنا لا تعرف إلا السيادة لله وحده، فهو صاحب السلطة العليا المطلقة، وإرادته وسيادته العليا تتمثل في الوحي الذي تضمنه القرآن الكريم والسنة النبوية وهما المصدران الأساسيان للشريعة[٥٥].

وهذا أمر لا خلاف فيه ولا مشاحة، فقد أجمع عليه المسلمون "إذ أن هذه الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء، فالحاكم فيه هو الله وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله وأحكام دينه السماوي، على هذا اتفق جمهور المسلمون، بل أجمع المسلمون، فالإجماع قد انعقد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى وأنه لا شرع إلا من الله"[٥٦].

ويحكي هذا الإجماع الدكتور العلامة الصاوي فيقول: (لقد انعقد إجماع الأمة كلها في مختلف الأعصار والأمصار إجماعاً لم يشذ عنه كبير ولا صغير، ولا ذكر ولا أنثى، ولا حر ولا عبد، ولا طائع ولا عاص، أنه لا دين إلا ما أوجبه الله، ولا شرع إلا ما شرعه، ولا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرمه، وأن من جادل في هذه البديهية فأحل ما حرم الله أو حرم ما أحله، أو رد شيئاً من حكمه، أو أعطى غيره حق التحليل والتحريم والإيجاب والندب فهو مارق من الدين كافر بإجماع المسلمين)[٥٧].

---

[٥٤] انظر د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: ص ٢٣.
[٥٥] انظر د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة: ص ٥٨٠.
[٥٦] محمد أبو زهرة: أصول الفقه الإسلامي: ص ٦٣.
[٥٧] د. صلاح الصاوي: نظرية السيادة: ص ٣٧.

ويزداد الأمر جلاء ووضوحاً، إذا استقرأنا خصائص السيادة التي ينادي بها الديمقراطيون، فهي في مجموعها من خصائص الألوهية، فكيف يسوغ لمن رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً وبالنبي محمد ﷺ نبياً، أن يقر لغير الله تعالى بصفات الكمال التي لا تليق إلا بالله سبحانه.



الفصل الأول
بين خصائص السيادة وصفات الألوهية

تقدم معنا في الباب الأول ذكر عشر خصائص يميز بها فقهاء القانون السيادة وهذه الخصائص هي:

أولاً؛ الإطلاق:

أي أن السلطة المعنية في نظرية السيادة سلطة لا تحدها الحدود ولا تقيدها القيود.

والسلطة المطلقة في الإسلام لا تكون إلا للخالق سبحانه الذي ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾، أما المخلوقين أفراداً أو شعباً أو أمة فلهم سلطة محدودة، ومحدودة جداً على من ولاهم الله تعالى أمرهم وبموجب هذه السلطة المحدودة فلهم حق محدود في الطاعة أيضاً، أما السيادة المطلقة والطاعة المطلقة المترتبة عليها فهي للملك الديان لا ينازعه فيها إلا كافر مارق.

فطاعة الرعية للراعي محدودة، مشروطة بطاعة الثاني لله تعالى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ﴾.

قال في "الفتح": (كأنه قيل: فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم)[٥٨].

أما الطاعة الكاملة التامة المطلقة فلا تكون إلا لصاحب السيادة ومستحقها وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

وقد بين هذه الحقيقة بائع السلاطين وسلطان العلماء العز بن عبد السلام : فقال: (وتفرد الإله بالطاعة لاختصاصه بنعمة الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي فما من خير إلا هو جالبه، وما من ضر إلا هو سالبه، وكذلك لا حكم إلا له فأحكامه مستفادة من الكتاب والسنة والإجماع والأقيسة الصحيحة والاستدلالات المعتبرة)[٥٩].

---

[٥٨] فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني ١١٢/١٣.

[٥٩] قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ١٥٨/٢.

فهل يعقل بعد هذا أن يكتسب صفة السيادة أو يتمتع بها بشر محدود في آفاقه وطاقاته وعقله وسائر شأنه؟

إن السلطة المطلقة، والقدرة المطلقة، والطاعة المطلقة صفات من صفات الربوبية وحق لله ولا تجوز نسبتها إلى سواه.

كما بين ذلك رسول الله ﷺ إذ سأل معاذاً رضي الله عنه وهو رديفه: (أتدري ما حق الله على عباده)، قال: الله أعلم ورسوله، قال: (حقه عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً)[٦٠].

فكيف يؤدي العبد حق الله تعالى عليه وهو يصرف صفاته التي لا تليق إلا بجلاله وعظمته إلى سواه.

ويزيد حق الله تعالى هذا بياناً الحديث الآخر وفيه: (حقه أن يطاع فلا يعصى، وأن يذكر فلا ينسى).

فالطاعة المطلقة لا تكون إلا لصاحب السيادة المطلقة، ومن صرف السيادة المطلقة إلى المخلوق فقد أوجب له طاعة لا تليق بهذا المقام - طاعة مطلقة - فيكون بذلك قد ساوى بين المخلوق والخالق فوقع في الشرك الأكبر من حديث يدري أو لا يدري والعياذ بالله.

ثانياً: السمو:

أي أن المتصف بصفة السيادة يجب أن يسمو فوق أقرانه، فالسيادة - كما تقدم معنا - سلطة تعلو كافة السلطات!

فمن ذا الذي يعلو ويسمو على الآخرين ليستحق السيادة غير الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا؟

إذا سلمنا بأن الشعب هو الحاكم فيجب أن يسمو على المحكومين، وإذا كان هو المحكوم فلمن السمو إذن؟ وعلى من؟

إن الإسلام قد فصل في هذه المسألة، وقطع دابر الخلاف، فالسمو في الإسلام لا يكون إلا للشريعة الإسلامية الغراء التي شرعها العليم الخبير.

[٦٠] حديث صحيح رواه الشيخان وأصحاب السنن وأحمد وغيرهم.

يقول المفكر الإسلامي محمد أسد – ليوبولد فايس قبل إسلامه – في نسبة السمو كصفة لازمة لله تعالى وحده: (ليس هناك من صاحب سمو، فالسمو لا يستحقه أحد من دونه تعالى شأنه، وليس هناك من صاحب سيادة، فالسيادة بأجمعها مقتبسة من شرفه[٦١] جلت قدرته وعظم شأنه، ولا شارع من دونه، فالقانون قانونه، ولا يليق التشريع إلا بشأنه، ولا يستحقه إلا هو)[٦٢].

فالسمو إذن صفة من صفات الله تعالى لا يجوز صرفها إلا له، وإذا كانت السيادة تختص بهذه الصفة فإن الله هو السيد الوحيد في هذا الكون المديد سبحانه وتعالى.

ثالثاً؛ التفرد:

أي أن السيادة تجب أن تكون واحدة لا تقبل التعدد لأن التعدد يؤدي إلى التضاد والتصادم، لذا فالسيد واحد، والسيادة واحدة وحسب.

فهل يستحق هذه السيادة غير الملك الديان، ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾؟!

والعجيب أن فقهاء القانون يستدلون على خاصية تفرد السيادة بالأدلة ذاتها التي يستدل بها الموحدون على وحدانية الخالق سبحانه، فالمؤمنون يقولون: ﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وهؤلاء يقولون لو كانت هناك سيادتان فإما أن تنفذ إرادتهما معاً وذلك جمع بين النقيضين، وإما أن لا تنفذ واحدة منهما فتبطل سيادتهما معاً، وإما أن تنفذ إرادة أحدهما فيكون هو الأحق بالسيادة.

وهو نفس الدليل الذي يستدل به في كتب العقائد على الوحدانية[٦٣].

رابعاً؛ الشمول:

ويراد بالشمول الذي يورده الديمقراطيون ضمن خصائص السيادة أن تطبق سلطة صاحب السيادة على عموم الأفراد فتشمل الجميع ولا يستثنى منها أحد، هذا هو المفروض.

أما الواقع؛ فإن السيادة البشرية تستثني من شمولية المساواة أفراداً وجماعات من ذوي الامتيازات الخاصة وهؤلاء هم الدبلوماسيون نظراً لما يتمتعون به من حصانات[٦٤]

---

[٦١] محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم: ص ١٠٣.

[٦٢] صفة الشرف لله تعالى لا تثبت بدليل فيما نعلم، فتنبه!

[٦٣] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٢٤ وانظر مثل هذا التعليل في العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي بتحقيق التركي والأرناؤوط ٢٨/١.

فإذا سقطت هذه الخاصية لعدم تطبيقها، بقيت السيادة الشمولية للشرع الحنيف الذي لم يغادر صغيرة ولا كبيرة ولا شاردة ولا واردة إلا وضعها في الإطار الذي يصلح لمثلها وتصلح في مثله.

فللمسلمين الصالحين تشريعات تكفل صلاحهم في الدنيا وبعد الممات، وللعصاة المذنبين عقوبات وروادع وتعزيرات.

ولأهل الذمة نظم تنظم ما لهم وما عليهم وفق حكمة السميع البصير.

ولأهل الحرب معاملة وفق معيار دقيق من الحكمة والتنظيم الحسن، وهكذا دواليك فالشمول الذي جاء به الإسلام لم يطله نظام وضعي قط.

فلمن السيادة إذن!

خامساً؛ الاستقلال:

ويراد به وفق نظرية السيادة أن السلطة العليا — السيادة – ترقى فوق جميع الأفراد فهي سلطة مستقلة عن كل فرد بذاته، ولكنها تمثل الجميع كوحدة بشرية قوامها الشعب أو الأمة.

كما أن الاستقلال يحمل معان أخرى فصاحب السيادة يتمتع بالاستقلال عن غيره فلا أحد يملي عليه رأياً ولا دستوراً ولا قانوناً.

فإذا اعتمدنا المعنى الأول – وهو الأساس – وجدنا هذه الخاصية صفة من صفات الألوهية، فالله تعالى بائن من خلقه، مستغن عنهم، لا ينفعه مطيعهم ولا يضره عاصيهم فصاحب السيادة إذن ذو استقلال تام عن المحكومين.

والمعنى الثاني ذو دلالات شتى كلها موجودة في النظم الديمقراطية، فالسيد في النظام الديمقراطي مستقل برأيه وما يصدر عنه لا يستمده من أحد ولا يستقيه من مصدر آخر دينياً كان أو دنيوياً.

والأخذ بالمعنى الثاني فيه دلالة على الأصل الإلحادي لنظرية السيادة، حيث لا يعترف المتحلي بالسلطة العليا برب مدبر ولا إله حكيم، حتى آلت الأحوال إلى أن أصبح المرء حيثما وجه نظره وجد "أمة اتخذت نفسها إلهاً لقوم آخرين أو طبقة سلطت ألوهيتها على طبقات أخرى أو حزباً سياسياً استولى على مناصب الألوهية والربوبية واستبد بها،

[٦٤] انظر د. بطرس غالي وصاحبه: المدخل في عالم السياسة: ص ١٦٨.

أو تجد مسيطراً ينادي بالملأ: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي﴾ [٦٥]، فهل أوصل هؤلاء إلى هذه الحال غير استقلالهم المزعوم؟

إنهم قد استقلوا عن المحكومين، ولكنهم لم يستقلوا عن شياطينهم الذين يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً، فهل هذه هي السيادة الحقيقية؟

إن السيادة الحقة هي سيادة الله على خلقه التي لا ينازعه فيها منازع، وهي سيادة ذات استقلال حقيقي هو استقلال العظمة والجلالة المختصة بذاته جل وعلا"[٦٦]، والذي لا يكون في ملكه إلا ما يريد، ولا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء.

سادساً: الدوام:

ويراد به دوام السيادة ما دامت الدولة قائمة فإذا انهارت الدولة عطلت السلطة العليا وانهارت السيادة.

أما سيادة الشرع فهي باقية ما دامت السموات والأرض لا تحول ولا تزول ذلك لأن المملكة الشرعية هي الكون بأسره وسيادة الله منبسطة عليه كله فلا يخرج جزء منه عن سيادة الملك الديان.

وإذا كانت الدولة هي التي توجد السيادة في نظم البشر، فإن الله تعالى وهو صاحب السيادة هو الذي يوجد هذه الدول ذاتها، فالسيادة الحقة إذن لله تعالى ولا شيء منها يصرف لسواه، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ثم إن الدوام والبقاء صفة من صفات الرب سبحانه، فلما كان سلطانه قديماً دائماً، كان صاحب السيادة اللائقة بجلاله وعظمته.

سابعاً: الأصالة:

والمعنى المراد منها أن الحق بالسيادة – سواء كان للشعب أو للأمة – هو حق ثابت له بالأصالة، و لم يستمده من أحد[٦٧].

---

[٦٥] أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام السياسية: ص ٢٢. وسورة القصص: الآية ٣٨.
[٦٦] محمد أسد: منهاج الحكم في الإسلام: ص ١٠٣.
[٦٧] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٢٥.

وهذه الأصالة ذات وجهتين، أولهما؛ أن السيادة لم تستمد من أحد سابق عليها زماناً، فهي بهذا المعنى توازي صفة الأزلية فهي موجودة منذ الأزل والأجيال تتوارثها من اللابداية، والوجهة الثانية؛ أن السيادة لم تستمد من أحد خارج عن مجموع أصحابها، أي أن فكرة السيادة ليست نابعة من فكر مفكر ولا فلسفة فيلسوف، وإنما هي قناعة مغروسة في نفس أصحابها كائنين من كانوا.

فمن الوجهة الأولى؛ لا أزلي إلا الله.

كما أخبر بذلك الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام بقوله: (كان الله ولم يكن شيء قبله)[٦٨].

فالله صاحب السيادة إذن ولا سيادة لسواه من هذا المنطلق.

ومن الوجهة الثانية؛ فالله تعالى: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾، وهو الحكم العدل الخالق الباريء منذ الأزل فأنى لغيره السيادة؟!

ثامناً؛ عدم القابلية للتملك:

أي أن السيادة ملك لصاحبها ولا يمكن الاستحواذ عليها بالتقادم أو القوة، فإن اغتصبها أحد بالقوة فإن قوته لا تضفي على سلطته الشرعية لأن السيادة لا يصح أن تنسب إلى غير أهلها.

وفي هذه الخاصية دلالة واضحة على بطلان نسبة السيادة للشعب أو الأمة أو غيرهما من المخلوقات.

فكسف يستحق الشعب السيادة وقد انتزعها بالثورة والنار؟

وكيف تستحق الأجيال القادمة السيادة والسيادة لا تورث؟

بل كيف يمكن لنظام أن يدعي السيادة للمخلوق وهي صفة للخالق؟ وهل يستقيم في أذهان هؤلاء أن يستحوذ المخلوق على حق للخالق؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

إننا إذا رجعنا إلى أصل البشرية، وجدنا أن لا سيد إلا الله، وعلى ذلك فإن كل تحول للسيادة طرأ بعد آدم عليه السلام فهو تحول باطل لأن السيادة لا يمكن حيازتها أو تملكها كما لا يمكن الاستحواذ عليها بالتقادم ولا بالقوة، فبطل ما كانوا يأفكون.

---

[٦٨] حديث صحيح رواه البخاري وابن خزيمة والدارمي والطبراني في الكبير والنسائي وغيرهم.

تاسعاً؛ عدم القابلية للتجزئة:

أي أن الجهة ذات السيادة والسلطة العليا هي جهة واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ داخل الدولة الواحدة، أما سيادة الشرع فإضافة إلى كونها لا تقبل التجزئة بين الدول فهي سيادة تهيمن على العالمين كافة وليس على دولة أو قطر أو ولاية دون غيرها.

فسيادة الشرع هي الأصل لأنها الأمتن والأقوى أمام زوابع التجزئة والمتغيرات فإذا كانت سيادة البشر لا تقبل التجزئة داخل المجتمع الواحد فإن سيادة الإسلام لا تقبل التجزئة فوق المعمورة قاطبة.

عاشراً؛ العصمة:

حيث ينسب رجال الفقه القانوني صفة العصمة من الخطأ للأمة أو الشعب صاحب السيادة، وهذا باطل كل البطلان في ميزان الإسلام، إذ لا يقر الإسلام بالعصمة إلا لمن عصم الله تعالى وهم الأنبياء.

ولذلك أشار إمام دار الهجرة مالك بن أنس : تعالى إلى القبر الشريف وقال: (ما من أحد إلا ويؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر).

فإذا كانت العصمة شرطاً لاستحقاق السيادة وخاصية من خواصها فإنه بلا ريب ليس على ظهر الأرض شيء يروى عن ذي عصمة غير الإسلام الذي رواه الثقات وفق أدق قواعد الرواية وأوثق سلاسل السند والتوثيق عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى عليه الصلاة والسلام مما يحتم أن تكون السيادة للشرع الحنيف الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وإذا استبان لنا أن ما يذكره دعاة الديمقراطية من خصائص إنما هي من صفات شرعنا الحنيف، علمنا أن السيادة للإسلام ولا سيادة لسواه.



الفصل الثاني
أقوال وآراء حول صاحب السيادة
في الدولة الإسلامية

في حين يذكر الدكتور ماجد الحلو أن السيادة للإنسان فإنه لا يتردد في عرض الآراء الأخرى التي تجعل السيادة لله أو للأمة أو مزدوجة بينهما.

ولا بد من تسليط الضوء على هذه الآراء الأربعة لاستبيان الحق منها ورد ما سواه.

المبحث الأول
السيادة للأمة

ذهب الكثير من الكتاب والمفكرين المعاصرين إلى أن السيادة للأمة في الإسلام.

فمن هؤلاء الدكتور محمد كامل ليلة الذي يقول: (إن السيادة في الدولة الإسلامية تستند إلى إرادة الأمة التي تعمل في نطاق الشريعة الغراء)[٦٩].

وممن ينحون هذا المنحى الأستاذ محمد نجيب المطيعي – وهو مفتي سابق في مصر – إذ يقول: (إن مصدر قوة الخليفة هو الأمة وإنه يستمد سلطاته منها)، ثم يفاخر بهذا فيقول: (إن المسلمين هم أول أمة قالت بأن الأمة هي مصدر السلطات كلها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم)[٧٠]، ويقول في موضع آخر: (إن المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ ومبايعتهم أبا بكر الصديق كانوا أول من سن أن الأمة مصدر جميع السلطات)[٧١].

ويسير على نفس المنوال الدكتور محمد يوسف موسى القائل: (أن مصدر السيادة هو الأمة وحدها)[٧٢].

---

[٦٩] انظر د. كامل ليله: النظم السياسية: ص ٢١٨.
[٧٠] محمد بخيت المطيعي: حقيقة الإسلام وأصول الحكم: ص ٣٠.
[٧١] المرجع السابق: ص ٢٤.
[٧٢] د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام: ص ٧٥.

وقد قال بهذا الرأي آخرون وآخرون من أمثال الأستاذ عبد الوهاب خلاف والدكتور عثمان خليل والدكتور فؤاد العطار.

كما رجح الدكتور فتحي عبد الكريم فقال: (إن السلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة، وهذا هو الرأي الذي نأخذ به)[٧٣].

بل تمادى البعض في الانتصار لهذا الرأي فأعطى الأمة مزيداً من الحق في التطاول على الشرع الحنيف – كما فعل الأستاذ محمود اللبابيدي – إذ أعطى حق نسخ القرآن الكريم للأمة، إذ قال في بحث نشرته "مجلة رسالة الإسلام" في عددها الثاني من السنة الرابعة: (ولا يتوهمن أحد أن هذه الآية – آية النسخ – قد انتهى حكمها بوفاة الرسول ﷺ، كما يتبادر إلى ذهن بعضهم، كلا فإن القرآن نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة وليس الله، نعم كان الله هو المشرع ابتداء، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاء، لأن الله سبحانه رحمة بالناس هو الذي رد هذه السلطة إلى الأمة حين قال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، ثم ألآ ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوماً بأنه حق الجماعة؟)[٧٤].

ولا شك أن منبع هذه الآراء إنما هو شبهات وأراجيف علقت بأذهان البعض فخالها أدلة وغدا يستدل بها على صحة دعواه.



[٧٣] د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة: ص ٢١٢ وانظر مثل هذا الرأي لدى د. محمد أحمد خلف الله في كتابه: القرآن والدولة: ص ١٥٩.

[٧٤] د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة: ص ٢٢٩، ٢٣٠.

المطلب الأول
أدلة القائلين بأن السيادة للأمة

استدل القائلون بأن السيادة للأمة على دعواهم بالكتاب والسنة والأثر.

١) أدلتهم من القرآن الكريم:

قالوا إن القرآن الكريم يتوجه بالخطاب إلى المؤمنين - وهم الأمة - في الأمور العامة، فمن ذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ﴾، وكذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

قال الدكتور عبد الكريم بعد إيراد هذه الآية الكريمة: (إن الخطاب موجه إلى الأمة الإسلامية كلها، وبصيغة الأمر ﴿وَلْتَكُن﴾، وهذا يعني تكليف الأمة باختيار جماعة منها تتولى السلطة العامة)[٧٥].

٢) أدلتهم من السنة الشريفة:

قالوا: إن الله تعالى قد أرشد نبيه محمداً ﷺ إلى أقوم الطرق فأوجب عليه الرجوع إلى الأمة لاستشارتها في الأمور الهامة، قال تبارك وتعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾.

وقد سار النبي ﷺ على هذا الطريق القويم فاستشار صحابته الكرام في مواضع كثيرة، منها استشارتهم في أسارى بدر والخروج إلى أحد، فهذا الالتزام بالشورى الملقى على عاتق الحكام ناشيء عن أن الأمة هي التي اختارتهم وأنهم يستمدون السلطة منها[٧٦].

---

[٧٥] د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة: ص ٢١٣ - ٢١٤.

[٧٦] فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة: ص ٢١٤.

ويذكرون من الأحاديث النبوية الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام: (لا تجتمع أمتي على ضلالة).

ويفيد هذا الحديث – فيما يرون – أن الأمة الإسلامية متى اجتمعت على رأي معين كان هو الصواب ويجب أن يؤخذ به لأنه صدر عن صاحب الحق في السيادة أي من الأمة(٧٧).

٣) أدلتهم من الأثر:

يستدل القائلون بسيادة الأمة بفعل بعض الخلفاء ومن بعدهم من ولاة أمور المسلمين حيث كانوا يجمعون الأمة ممثلة في أهل الحل والعقد ويلجئون إليهم في الاستشارة وأخذ الرأي، كما روي عن عدد من الخلفاء أنهم كانوا يأخذون البيعة لخلفهم من المسلمين في الآفاق؛ فدل ذلك – في رأيهم – على أن الأمة مصدر السلطة وصاحبة السيادة، ولو لم تكن كذلك لما لجأ إليها الأولياء الأقدمون.

ولهم دليل آخر؛ هو قول الصديق رضي الله عنه قبيل وفاته على الملأ: (إن الله قد رد عليكم أمركم فأمروا عليكم من أحببتم)(٧٨).

فقد خولهم الحق في اختيار خليفة للمسلمين، الأمر الذي يؤكد على أن السلطة منهم وإليهم.

كما يقول أهل هذا الرأي أيضاً: إن الأمة في الإسلام تعد صاحبة الحق في تولية رئيس الدولة، ولها الحق في عزله عن منصبه إذا رأت المصلحة العامة في ذلك، وهذا يعني أن رئيس الدولة إنما يستمد سلطته من الأمة، والأمة على هذا تعتبر مصدر السلطات وصاحبة السيادة(٧٩).

وإذا كان الأمر كذلك، فلا غرو إذن من أن ينتصر لهذا الرأي بعض أعلام الفكر الإسلامي، ويعدوه مكسباً فكرياً فريداً للأمة.

كما فعل الأستاذ المودودي إذ قال: (مبدأ سيادة الأمة الذي نص عليه الإسلام... هو المبدأ الذي وصلت الإنسانية إلى إقراره بعد كفاح طويل... ولذلك يجب أن يستمر هذا المبدأ في ظل الدولة الإسلامية)(٨٠).

(٧٧) انظر د. يعقوب محمد المليجي: مبدأ الشورى في الإسلام: ص ٢١٢.
(٧٨) حياة الصحابة للكاندهلوي: ٢/٢١.
(٧٩) د. يعقوب المليجي: مبدأ الشورى: ص ٢٠٩.
(٨٠) المودودي: نحو الدستور الإسلامي: ص ١٣٢.

المطلب الثاني
نظرية سيادة الأمة في ميزان الإسلام

في الوقت الذي يبحث كثير من مفكري الإسلام عن موطىء قدم لنظرية سيادة الأمة تحت مظلة الإسلام نجد الكثير من فقهاء القانون الغربي قد أخذوا على عاتقهم مهمة الهجوم على هذه النظرية نظراً لأن الظروف التاريخية التي ولدتها تلاشت وغدت في ذمة التاريخ!

ثم إن هذه النظرية يصدق عليها تعبير "الحل المستورد" – على حد اصطلاح الدكتور يوسف القرضاوي – فهي فرنسية التربة غريبة السقاء.

فقد كان "فيليب بو" [Philipe pot] الفرنسي الأصل أول من نادى بفكرة سيادة الأمة عند بحث قضية الوصاية على الملك القاصر "شارل" الثامن من ملوك فرنسا عام ١٤١٤م حيث أعلن "بو"؛ أن الشعب الفرنسي هو صاحب السيادة الوحيد، وهو الذي يهب الملك الحق في السيادة من خلال ممثليه في الجمعية النيابية، ثم درجت هذه النظرية التي بلورها "جان بودان" في كتابه "الجمهورية" الذي قام بنشره عام ١٥٧٦م.

ثم دار الزمن دورته فوصلت هذه النظرية إلى عالمنا الإسلامي ذي الفكر الغض الذي رانت عليه وصايات الغرب زمناً طويلاً، فغدا الكثير من الكتاب ينتصرون لهذه الفكرة، ويبحثون لها عن المسوغات من كل رطب ويابس فاستدلوا بآيات من الكتاب الحكيم، ظناً منهم أن في توجيه الخطاب إلى المؤمنين بصيغة العموم دليل على حق الأمة في السيادة، وغاب عن ذهنهم أمران.

الأول؛ أن الكثير من هذه الآيات نزلت تخاطب جزءاً من الأمة باسم الأمة وليس كلها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ﴾، والمقصود طائفة من الأمة قد لا تتعدى بضع أفراد[٨١]، فإذا كان هؤلاء الأفراد أصحاب السيادة فما حال السواد الأعظم من الأمة.

ثم إن تعليل الدكتور فتحي عبد الكريم لتقديم لفظ ﴿وَلْتَكُن﴾ بتكليف الأمة باختيار جماعة منها تتولى عنها سلطتها العامة؛ بعيد الشقة، ظاهر التكلف حيث لم يسبقه إلى هذا الاستنباط أحد من أهل الفقه ولا أهل التفسير على كثرتهم، وإنما غاية ما يقال في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن﴾ إن المراد بها الحث والتحضيض، إذ لو قامت طائفة من المسلمين

[٨١] انظر مثلاً تفسير الطبري: ٧/٩٠.

من تلقاء نفسها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لسقط هذا الواجب عن الأمة، ولما ساغ لأحد أن يقول؛ ما بال الأمة لم تنتخب من يقوم بهذا الواجب من أفرادها.

الثاني؛ أن مفهوم الأمة التي يتردد ذكرها في الشرع يخالف تماماً مفهوم الأمة الموافق لنظرية السيادة الوضعية.

فالأمة في الإسلام تربط بين أهل الإسلام جميعاً فلو كان مسلم يعيش في أحد القطبين وآخر يعيش في القطب الآخر لكانا عنصرين في أمة الإسلام أخوين في شريعة الرحمن، فالأمة في نظر الإسلام ترد بمعنى أهل الملة الواحدة كما أنها ترد بمعنى العالمين أجمعين، فالخلائق من لدن محمد عليه الصلاة والسلام إلى قيام الساعة يصدق عليهم اصطلاح أمة محمد ﷺ وهو مفهوم أعم وأشمل بكثير من مفهوم الأمة الوارد في نظرية السيادة، إذ يراد بها "جماعة من الناس مستقرة على بقعة معينة من الأرض وتجمع بين أفرادها الرغبة المشتركة في العيش معاً"[٨٢].

فلا يمكن القياس ههنا فليست الأمة كالأمة، وقياس كهذا إنما هو قياس فاسد لكونه قياس مع الفارق.

فلا يستقيم إذن تطبيق نظرية سيادة الأمة على أمة الإسلام حتى وإن صلح ذلك من منظور العقل القاصر لإطلاقه على أمة أخرى تختلف في بنيتها وصفة أبنائها عن خير أمة أخرجت للناس.

وأما استدلالهم بالسنة؛ فباطل أيضاً لما فيه من لي أعناق النصوص وتطويعها لغير موردها، إذ لا دلالة البته في استشارة النبي ﷺ أصحابه في بعض أمور المسلمين عن أن السيادة للأمة.

وذلك لسببين:

الأول: أن النبي ﷺ لم يكن يأخذ بشَوَر أهل الشورى دائماً، ولو كانت لهم السيادة لتعين عليه الأخذ برأيهم والنزول على مرادهم دائماً، بينما نجده في غزة أحد لا يرجع عن الخروج للقاء المشركين رغم أن أصحابه قد أشاروا عليه بذلك في المرة الثانية.

بل قال: (ما ينبغي لنبي إذا لبس لأمته - وهي الدرع - أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين عدوه)[٨٣].

[٨٢] الدكتور عبد الحميد متولي: القانون الدستوري والأنظمة السياسية: ص ٢٥.
[٨٣] حديث صحيح رواه أحمد والنسائي والحاكم وابن إسحاق في مغازيه وانظر القصة مفصلة في السيرة الحلبية ١٥/٢، والرحيق المختوم للمباركفوري: ص ٢٨٠.

ولو كانت السلطة لهم لوجب عليه النزول على رأيهم كائناً ما كان.

والثاني؛ لو كانت السلطة ملكاً للأمة لوجب أن يستشار جميع أفرادها وليس لبعضهم الأولوية على البعض الآخر، وهذا خلاف الواقع فلم يعرف التاريخ الإسلامي حالة شورى جمع لها أهل الآفاق أو من ينوب عنهم، فلا سيادة لهم إذن وإنما السيادة لله ورسوله.

وأما حديث النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، فلا وجه فيه للاستدلال على سيادة الأمة، بل غاية ما يدل عليه أن الأمة لو أجمعت على أمر فهو الحق إن شاء الله تعالى، ولو أن الأمة أجمعت على أن السيادة لها فلا اعتداد بإجماعها لمعارضته نصوص الشريعة قطعية الدلالة فكيف والبون شاسع بين الحالتين.

ثم إن علماء الأصول جعلوا الإجماع المشار إليه في الحديث إجماع أهل العلم والاجتهاد، وليس إجماع العامة، وهذا يخالف نظرية سيادة الأمة من ناحيتين:

الأولى؛ لو كان في الحديث دلالة على السيادة لوجب صرفها إلى العلماء خاصة لأنهم ذووا الرأي المعتبر في الإجماع الشرعي.

والثانية؛ أن المعتبر في الشرع هو الإجماع، وليس رأي الأغلبية كما في النظم الوضعية، وشتان شتان بين الحالتين.

وأما استدلالهم بالأثر المروي عن أبي بكر الصديق ا؛ فلا حجة لهم فيه لأمرين:

الأول؛ أن مقولة الصديق مما تفرد به، ولم يرو مثلها عن غيره فلا تعدو أن تكون رأياً يبحث في معرض البحث عن حجية رأي الصحابة فيما سكت عنه الشرع.

والثاني؛ أن الصديق نفسه عليه رضوان الله تعالى لم يلتزم بفحوى ما روي عنه بل عهد إلى الفاروق بالخلافة من بعده في آخر أيامه، ولو كان رأيه رواية عن المعصوم لقلنا إن روايته مقدمة على فعله ولكن الأمر ليس كذلك فبطل الاحتجاج به على سيادة الأمة.

بقي أن يقال؛ إذا كان المراد بسيادة الأمة، سلطة محدودة خولها الشرع إياها وليس السيادة بالمفهوم الغربي الذي يعطيها صفة الإطلاق والتفرد والشمول وغيرها، فإن الخلاف سيتلاشى على ما سنبينه قريباً إن شاء الله تعالى.

أما إن كان يراد بالسيادة السلطة العليا المتصفة بالإطلاق والتفرد والشمول ونحو ذلك فلا ريب أنها مزعم باطل تعصف به أدلة الشرع، ومقاصده المعلومة من الدين بالضرورة.

عصمنا الله من الردى، ووقانا مضلات الهوى... أمين.

المبحث الثاني
السيادة للإنسان

يذهب الدكتور ماجد الحلو إلى القول بأن السيادة في الإسلام للإنسان، ويزيد الأمر بياناً بقوله: (إن السيادة أو سلطة الحكم في الدولة الإسلامية في رأينا هي للإنسان وحده، الذي يختار بإرادته الحرة اعتناق الدين الإسلامي وهو صاحب السلطة أو السيادة في هذا الاختيار فإذا اختارت الجماعة الإسلام ديناً، ورضيت بالله رباً، وبالنبي رسولاً فإنها تكون قد قيدت نفسها بأحكام الشريعة الإسلامية، وتصبح هذه الأحكام ملزمة للناس ما داموا قد اختاروا طريق الإيمان: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، ولا يكون للجماعة بعد ذلك ممثلة في علمائها ومجتهديها غير الاجتهاد في حدود ما لم يرد فيه نص قطعي ثابت)[٨٤].

نظرية سيادة الإنسان في ميزان الإسلام:

لم يورد القائلون بحق الإنسان في السيادة دليلاً على ما ذهبوا إليه سوى الرغبة في عدم إثارة الشك أو اللبس حول مضمون ونتائج فكرة الإسلام عن السيادة خاصة وقد اختلط الأمر على البعض فعلاً نتيجة استخدام بعض فقهاء الشريعة الإسلامية لتعبير سيادة الأمة أو سيادة الشعب دون قصد القول بتأييد الإسلام الكامل لأي من النظريتين، أو الاعتراف بكافة النتائج المترتبة عليه[٨٥].

وإذا كان الأمر كذلك فإن الفارق لا يعدو الاصطلاح ومعلوم عند أهل الأصول أن "لا مشاحة في الاصطلاح"، أما المضمون فإن كان يراد بسيادة الإنسان تلك السلطة العليا ذات خصائص السيادة الغربية فلا مكان لها في الإسلام البته، وأما إذا كان المراد هو ما وضحه صاحب الفكرة – كما تقدم – فلا سيادة مطلقة للإنسان، مما يجعل المسألة مسألة مصطلحات وحسب.



[٨٤] د. ماجد الحلو: الاستفتاء الشعبي: ص ٣٤، ٣٥.
[٨٥] المرجع السابق: ص ٣٤.

المبحث الثالث
نظرية السيادة المزدوجة
وموقف الإسلام منها

في محاولة للخروج من الخلاف حول صاحب السيادة نجد الأستاذ المودودي يقف على مفترق الطرق في محاولة لتحديد نقطة الاتفاق واتخاذها ركيزة لرأيه، ثم يقرر ما توصل إليه فيقول: (إن نظام الحكم الإسلامي هو نظام ثيوقراطي ديمقراطي لأنه يخول المسلمين سيادة شعبية مقيدة تحت سلطة الله القاهرة)[٨٦].

ثم يأتي الدكتور محمد ضياء الريس فيؤكد على ازدواجية السيادة بقوله: (إن الأمة والشريعة معاً هما صاحبا السيادة في الدولة الإسلامية)[٨٧].

فنظرية السيادة المزدوجة إذن ما هي إلا محاولة لطي صفحة الخلاف حول صاحب السيادة، ودورها قاصر على رأب الصدع، ويصدق عليها القول الذي قدمناه حول نظرية سيادة الإنسان في ميزان الإسلام، فإن تكن مجرد صيحة لا يراد منها سوى التأكيد على أن السيادة المطلقة لله وحده لا ينازعه فيها منازع فثم الحق، وإلا فلا اعتبار لها خاصة إذا كان المراد منها التماس الشرعية لتشريعات البشر القاصرة، بإعطائهم جزءاً من السيادة، وازدواجيتهم مع الشرع الحنيف في اقتسام السلطة العليا على البشر.



[٨٦] أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام في السياسة: ص ٣٢، ٣٣.

[٨٧] د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية: ص ٣٤٣.

الفصل الثالث
الأدلة الشرعية
على أن السيادة والتشريع لا يكونان إلا لله

إن القول بسيادة الشرع ليس جزافاً ولا جدلاً، ولكنه مرتكز على كليات الشرع وأساسياته وذلك من وجوه أوضحها في المباحث التالية:

المبحث الأول: تقدم معنا أن ما يعتبره دعاة الديمقراطية خصائص للسيادة ما هو إلا بعض صفات لا يليق صرفها لأحد دون الله تعالى، فالسيادة بصفاتها العشر أو ببعض هذه الصفات هي سيادة الله الخالق المدبر البصير بجل الأمور ودقها.

المبحث الثاني: نصوص الكتاب والسنة تقضي بسيادة الشرع وتفرده بالحكم والتشريع فقد جاء القرآن الكريم بنصوص بينات من تتبعها وجدها مقدمات لنتيجة السيادة الإلهية[٨٨].

فقد قرر أن الله تعالى هو الخالق، قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِى خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾، وقال عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ ۞ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۞ خَلَقَ الْإِنسَانَ﴾، وقال أيضاً: ﴿اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

ثم ربط الله تعالى بين هذه الحقيقة وحقيقة أخرى ملازمة فقال سبحانه: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، فقد أثبتت الآية الكريمة الخلق للخالق تعالى، ثم أثبتت له سبحانه صفة الأمر بما تحمله من لوازم السيادة والسلطة والتشريع، فكأن بين الصفتين تلازماً إذ لا يستحق صفة الأمر إلا من خلق، ثم قرنت الآية الكريمة بين صفتي الخلق والأمر ثم قرنت بين صفتي الخلق والأمر وصفة ثالثة هي صفة الربوبية "تبارك الله رب العالمين" فدل هذا على أن هناك تلازماً بين الصفات الثلاث: صفة الخلق، وصفة الأمر والسيادة، وصفة الربوبية.

فالرب سبحانه، هو خالق الخلق، وهو سيدهم وصاحب السلطة العليا المطلقة عليهم وحده لا شريك له.

[٨٨] التمس هذه المقدمات وما يترتب عليها لدى د. محمد أبو فارس في كتابه: النظام السياسي في الإسلام: ص ١٧. وما بعدها.

كما قرر الكتاب الحكيم أن الله تعالى هو الرزاق الذي أغدق نعمه على الخلائق أجمعين: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا﴾، وما دام الله تعالى هو الرزاق فإن صفة الرزق تقترن بصفة الألوهية الأخرى فلا بد للرزاق من قوة تجعله يقوم بذاته ويستغني عن سواه والله تعالى: ﴿هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾، كما أن الرزق ليس قاصراً على الإطعام ونحوه، بل الله تعالى يرزق الخلق الحياة، ولوازمها ودواعي استمرارها، أي أنه تعالى هو الخالق لهذا الكون وما فيه قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾، فقرن سبحانه بين الخلق والرزق.

فبما أن الرزاق هو الخالق فله الأمر وله السيادة وله السلطا العليا على من خلق ورزق.

وما دام هو الرزاق فهو مستغن عن رزق المرزوقين؛ ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾، فدل ذلك على الاستغناء والاستقلال وهي صفات تستلزم لمن اتصف بها أن يكون صاحب السيادة المستقل عن سواه.

وما دام سبحانه وتعالى هو الخالق الباريء الرازق فلا بد أن يكون مالك الملك الذي خلقه ورزقه دون شريك أو كفو أحد قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ﴾، وكل من سوى الله تعالى فإنه لا يملك لنفسه فضلاً عن غيره شيئاً، قال سبحانه: ﴿أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعًا﴾.

فالملك ملك الله، لا مالك له سواه ولا شريك له فيه، وحيث أن للمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء، ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِى الْمُلْكَ مَن تَشَاء وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاء وَتُعِزُّ مَن تَشَاء وَتُذِلُّ مَن تَشَاء بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىَ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، فإن الله سبحانه هو سيد هذا الملك وصاحب السلطة فيه، والمتصرف فيه بحكمه وعلمه.

ولا يتصرف في الملك من لا سيادة له عليه، فبما أن الله تعالى هو مالك الملك فإنه تعالى سيد هذا الملك دون سواه.

وحيث أن الله تعالى هو الخالق الرازق المالك المتصرف فلا أحد يعلم ما يصلح خلقه سواه فهو جل جلاله "حين خلق هذا الإنسان وأبدعه وصوره فأحسن صورته ووضع فيه ميولاً وصفات، وغرائز، وجبله على أمور يحتاج إليها في حياته وهو يتعامل مع نفسه ومع سائر المخلوقات، فهو سبحانه عالم بما يصلح شأن هذا الإنسان"[٨٩].

---

[٨٩] د. محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام: ص ٢٠.

وكل من عدا الله تعالى جاهل – في الحقيقة – بما يصلح نفسه فضلاً عما فيه صلاح غيره، فلا حق له في أن يبسط نفوذه، أو يمد سلطانه، أو يدعي السيادة على شيء من خلق الله تعالى، بل الله هو السيد المطاع المتسلط على الكون بعلمه وحكمته وقدرته، كيف لا، وهو الذي يعلم صلاح حال عباده، ويشرع ما يتماشى مع مصالحهم، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾، وقال: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، فهو مستحق السيادة استحقاقاً لا يماري فيه إلا من أضله الله على علم وطبع على سمعه وبصره.



المبحث الثالث
اقتضاء التوحيد لسيادة الشرع

إن الإسلام الذي يقر بالوحدانية لله ويوجب على المسلمين الإقرار بوحدانية الله حتى يكونوا مسلمين، لم يقيد الوحدانية في ميدان دون ميدان، بل لا بد من توحيد الله تعالى وإفراده بكل صفة من صفات الكمال فمن استسلم لله ظاهراً وما انقاد لله باطناً فليس بموحد لأن التوحيد كل لا يتجزأ كما أن من استسلم وانقاد لله تعالى في عبادته، ثم انقاد لغيره فجعله سيداً مطاعاً في أي أمر من أمور دينه أو دنياه التي مردها إلى الله فقد أشرك مع الله غيره، لأن التوحيد يقتضي إفراد الرب سبحانه بجميع صفات الكمال ومنها السيادة أو السلطة العليا المطلقة على الخلائق أجمعين كما أن صفات الكمال التي يجب صرفها لله تعالى وحده كثيرة فمنها كما تقدم معنا الخلق، والرزق، والأمر، والملك، وغير ذلك مما وصف الله تعالى به نفسه أو وصفه به نبيه ﷺ.

فمن وحد الله تعالى ووصفه بالخلق أو الرزق ونسب صفة الأمر لغيره فهو كافر بالله مشرك به وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم، "فمنازعة الله في شيء من الأمر كمنازعته في شيء من الخلق ولا فرق"[٩٠]، "ولا شك أن إفراد الله بالأمر كإفراده بالخلق، وأن إفراده بالأمر الشرعي كإفراده بالأمر الكوني ولا فرق، وأن الخروج على أحدهما إشراك بالله عز وجل ومنازعة له في أظهر خصائص الربوبية.

قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنَزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً﴾، فدلت الآية الأولى على أن إفراد الله بالحكم من عبادته وأن عبادته وحده هي الدين القيم، وأنكرت الآية الثانية أن يبتغي غير الله حكماً وهو الذي أنزل الكتاب مفصلاً"[٩١].

فهل يسوغ بعد هذا لأحد أن يزعم الإيمان ويدعي الإسلام وهو يصرف إحدى خصائص الألوهية لغيره.

وليس بخاف أن الإقرار لله تعالى بالسيادة هو مقتضى التوحيد بأقسامه الثلاثة.

فتوحيد الألوهية وهو توحيد الله بأفعال العباد يلزم أهل الإسلام بإفراد الله عز وجل بالسيادة، إذ له الحكم، وله الأمر، وليس لأحد سواه شيء من ذلك.

[٩٠] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٣٩.

[٩١] د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٤١.

وتوحيد الربوبية وهو توحيد الله بأفعاله يلزم أهل الإسلام بإفراد الله عز وجل بالسيادة، إذ أن الحكم والأمر له وهما من أفعاله سبحانه، فوجب الإقرار بهما على كل مقر بتوحيد الربوبية.

وتوحيد الأسماء والصفات يقتضي أيضاً وصف الله تعالى بما وصف به نفسه وهو كما قال: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾، في تقرير يقطع دابر كل شك وريب ومن لم يصف الله تعالى بما وصف به نفسه من الحكم والأمر وما في معناهما وسائر صفاته تعالى فهو كافر مشرك، ومثله في الحكم من نسب شيئاً من صفاته تعالى لغيره من الخلائق.



المبحث الرابع
إجماع الأمة
على أن السيادة لا تكون إلا للشرع

وقد حكى هذا الإجماع غير واحد من أهل الإسلام.

قال إسحاق بن راهوية: (وقد أجمع العلماء على أن من دفع شيئاً أنزله الله، وهو مع ذلك مقر بما أنزل الله، أنه كافر)[٩٢].

ولحجة الإسلام الغزالي : تفصيل جيد في هذا الباب يقول فيه: (أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم الملك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزو فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم... فإذن الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله طاعته)[٩٣].

"وبهذا يتبين أن الأمة كلها مجمعة أنه لا دين إلا ما أوجبه الله، ولا شرع إلا ما شرعه، وأن من جادل في ذلك فهو مارق من الدين كافر بإجماع المسلمين"[٩٤].

فالسيادة الإلهية إذن أمر مقرر بلا خلاف وفق ما تواتر من الكتاب وما صح من السنة وما اقتضاه توحيد الملك الديان الذي يدين به المسلمون ثم ما أجمع عليه أهل الإسلام في مختلف الأعصار والأمصار.



(٩٢) انظر التمهيد لابن عبد البر ٤/٢٢٦.
(٩٣) انظر المستصفى للإمام الغزالي ١/٨٣.
(٩٤) د. الصاوي: نظرية السيادة: ص ٣٧.

الفصل الرابع
لوازم القول بأن السيادة للّه

إن القول بأن السيادة لله، ليس مجرد كلام تتضح به الحناجز وتفصح عنه الألسن بل هو عقيدة يلزم من اعتقادها عدد من اللوازم كلها مدرجة في باب العقائد.

وهي على النحو التالي...

المبحث الأول
في باب الولاء والبراء

معلوم من الدين بالضرورة أن المرء لا يكون مؤمناً كما أمر حتى يوالي في الله ويعادي في الله، قال الله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾، ومفهوم الآية الكريمة عدم جواز موالاة المؤمن لأحد ممن يحادون الله ورسوله أو يشاقوهما.

ومعلوم أن من نسب شيئاً من صفات الله تعالى التي اختص بها إلى غيره أو وصف بها سواه، فقد اعتدى على مقام الألوهية وحاد الله وشاقه، فيكيف بمن نسب أخص خصائص الألوهية إلى غير الله؟

إنه ولا شك معتد أثيم، ولا يجوز لمسلم أن يواليه مطلقاً، لأنه يزعم أن السيادة للشعب أو للأمة أو بإقراره أن بعضها لله ولكن دون البعض الآخر قد حاد الله ورسوله، وعارض الكتاب والسنة وإجماع الأمة فوجبت معاداته وحرمت موالاته.

وحيث أن المسلم لا يوالي إلا لله ولرسوله وللمؤمنين، فإن عليه أن يلزم الكتاب والسنة في هذه المسألة وغيرها فمن اعتصم بهما والاه ومن عارضهما أو أعرض عنهما عاداه؛ لأن "الولاء عند المسلم لله ولرسوله وللمؤمنين عقيدة راسخة ومبدأ ثابت، لا يوالي على حزب، ولا تجمع، ولا مصلحة ولا غاية، ولا طريقة تخالف ما نص عليه جل

شأنه في قوله: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ﴾، ولا يحتاج المسلمون إلى عقد يكتب، أو وثيقة تختم، أو منهج يقرر فيه هذا المبدأ غير الكتاب والسنة"[٩٥].

قال الأستاذ الصاوي في رسالته المسماة "انتخاب مجلس الشعب، النفاق السياسي وبدعة الديمقراطية": (إن معتقد الولاء والبراء هو الإسلام لا ريب وإن عقد الولاء والبراء على ما دون ذلك ضلال وردة عن الدين).

وروى أبو نعيم في الحلية عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (من أحب في الله وأبغض في الله ووالى في الله وعادى في الله، فإنما تنال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت عامة مؤاخاة الناس على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئاً).

فحذار أخي المسلم، من أن تقع في شراك من حاد الله ورسوله، فتزل قدمك بعد ثبوتها، ويدخل إيمانك الدخن، لموالاتك من يزعم لنفسه أو لأمته أو لشعبه السيادة، ولا يخيل إليك أن الموالاة عقد يكتب أو وثيقة توثق بل مجرد المداهنة وعدم الإنكار خطر عظيم يوجب الحذر الشديد، ويورد التهلكة عند التساهل.



[٩٥] عايض القرني: الحركات الإسلامية المعاصرة: ص ١٠.

المبحث الثاني
في باب النصيحة للّه ولرسوله وللمسلمين

لقد أوجب الإسلام على أتباعه النصيحة لله، ولرسوله، ولكتابه ولعامة المسلمين وخاصتهم.

كما في حديث أبي رقية تميم الداري ﷺ أن النبي ﷺ قال: (الدين النصيحة) – ثلاثاً – قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: (لله ولكتابه، ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[٩٦].

والنصح أمانة أودعها الله أعناق عباده ولا بد لهم من أداء الأمانة ببذل النصيحة فمن النصح لله نبذ كل دعوى تتعارض ووحدانيته تعالى، والبراءة ممن يدعيها، وبيان حكم الله فيها، فإذا أراد المسلم أن ينصح لله فيما نحن فيه فعليه بيان بطلان ما يدعيه سواد البشرية في هذا الزمان ونبذه والتحذير منه تقرباً إلى الله تعالى.

ومن النصح لكتاب الله العزيز يتعين على المسلم الحق ألا يستهين بما ورد فيه وأن لا يرد شيئاً مما حكم به أو دعا إليه، بل على المسلم أن يدعو إلى تطبيق شرع ربه الذي جاء في الذكر الحكيم، وأن يسلك كل سبيل من شأنه أن يوصل إلى هذا الهدف.

وأما النصح لرسوله ﷺ فبالتمسك بسنته والاحتكام إليها عند التنازع، والرضى بحكمها، وعدم التقديم بين يدي صاحبها ﷺ ونبذ كل ما عارضها بما في ذلك نظرية السيادة بمفهومها الغربي.

أما واجب النصح للمسلمين في هذا الباب فإنه يستلزم تبيان الحق لهم ودعوتهم إلى التمسك به، وتحذيرهم من الشر المستطير الذي توري ناره الدعوات الهدامة ومنها دعوى التقليد الأعمى في كافة الميادين بما في ذلك ميدان استيراد الحلول، التي منها "نظرية السيادة".

فالواجب على المسلم الناصح لأمته أن يبرأ ذمته ببيان الحق والدعوة إليه والتحذير مما يعارضه أو يضاده.

ولا يسقط واجب النصح عن كاهل المسلم حتى يقوم ببذله إلى من أوجبه الله له، فينصح لله ولكتابه ولرسوله وللمسلمين.

[٩٦] حديث صحيح رواه مسلم والترمذي.

وقد فصل النبي ﷺ في مسألة النصح للمسلمين، فميز بين النصيحة للعامة والنصيحة للخاصة – أو ولاة الأمور –

وفي مسألة السيادة الربانية تكون النصيحة للخاصة التي تلي أمور المسلمين بحضهم وحثهم على تطبيق الشرع والاحتكام إليه وبذل النصح لهم وفق ما ييسره الله من أدلة الشرع بالحكمة والموعظة الحسنة فإن أبوا قبول ما بذل لهم من النصيحة، فقد برئت ذمة الناصح أمام الله تعالى، ورفع عنه الملام.



المبحث الثالث
في مسألة الحكم بما أنزل الله

أسلفت فيما مضى أن القول بأن السيادة لله ليس مجرد قول يلاك بالأفواه، بل هو مسألة اعتقادية لها لوازم عديدة، ومن ألزم لوازمها وجوب التحاكم إلى صاحب السيادة العليا سبحانه وتعالى، إذ لا ثمرة لإيمان لا يتبعه عمل، كما لا مصداقية لقولنا إن السيادة لله إذا لم نحتكم إلى شريعته التي شرعها ليقوم الناس بالقسط.

فالحكم بما أنزل الله واجب بلا خلاف، حيث دل على وجوبه كتاب الله الحميد وأكدت عيه سنة المصطفى ﷺ، قال الله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، وقال عز وجل: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾، وقال أيضاً: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾.

وقد قرأ الجمهور الآية الأخيرة بصيغة الإخبار عن الله عز وجل، بينما قرأ ابن عامر من السبعة: ﴿وَلَا تُشْرِكْ﴾، أي لا تشرك يا نبي الله أو لا تشرك أيها المخاطب في حكم الله جل وعلا، بل أخلَص الحكم لله من شوائب شرك غيره في الحكم [٩٧].

وقد وصف الله تعالى المشرعين من دون الله بوصف "الشركاء"، فقال سبحانه: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فقد وضحت الآية الكريمة ثلاثة أمور هي[٩٨]:

الأول: أن الله تعالى سمى الشارعين باسم "الشركاء" رغم أنهم لم يدعوا لأنفسهم شركة في الخلق والرزق ونحوهما، فبين أن المراد شركتهم لله تعالى في الأمر والحكم - التشريع -!

والثاني: أن الله تعالى قيد تشريعهم بقوله: ﴿مِّنَ الدِّينِ﴾، لبيان الغالب من أمرهم في التشريع حيث يجعلونه ديناً ملتزماً به في العقائد، والعبادات، والمعاملات، ثم إن الحكم قائم فيما شرعوه و لم يجعلوه من الدين كالقمار وقتل الأولاد.

[٩٧] انظر أضواء البيان للشنقيطي ٤/٩٠.

[٩٨] انظر هذه الأمور الثلاثة في بحث بعنوان "قضية التشريع في ضوء القرآن الكريم" للدكتور عبد الستار فتح الله سعيد على صفحات مجلة "أضواء الشريعة" العدد العاشر عام ١٣٩٩ هـ: ص ٣٤٨.

والثالث: في قوله تعالى: ﴿مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾، دلالة على اختصاصه عز وجل بالتشريع قال تعالى: ﴿قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ﴾؟! كما قال تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا... ﴾.

ونستوضح من هذه الآية الكريمة ثلاثة أمور أيضاً:

الأول: وصف من شرع شرعاً غير شرع الله تعالى بصفة "الرب"، فالأحبار والرهبان "أرباب"، لأنهم شرعوا لقومهم من الدين ما لم يأذن به الله.

والثاني: أن اتباع المشرعين من دون الله فيما شرعوا كفر أكبر مخرج عن الملة.

والثالث: أن الطاعة في معصية الله عبادة، للمطاع وإن لم يرد بها المطيعون والمطاعون ذلك.

الأمر الذي يزيده بياناً حديث عدي بن حاتم ا، حينما سمع رسول الله ﷺ يقرأ الآية السابقة فقال له: إنهم لم يكونوا يعبدوهم، فقال عليه الصلاة والسلام: (أجل ولكن يحلون لهم ما حرم الله فيستحلونه ويحرمون عليهم ما حرم الله فيحرمونه، فتلك عبادتهم لهم)[٩٩].

كما وصف الله تعالى المعرضين عن حكمه الفصل بالكفر والظلم والفسق فقال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، وهذه الآيات هي الأقطع دلالة والأكثر صرامة وصراحة في الإنكار على من لم يحكم بما أنزل الله أو يتحاكم إليه، وهي عمدة القول بكفر المتحاكمين لغير ما أنزل الله والحاكمين به.

حكم الإسلام فيمن لم يحكم بما أنزل الله:

دلت الآيات البينات من سورة المائدة بجلاء على أن الحاكم بغير ما أنزل الله – ومثله المتحاكم إلى غير ما أنزل الله – كافر.

غير أن أهل العلم من المسلمين لم يفهموا من هذه الآيات إطلاق الكفر جزافاً على كل من كان هذا جرمه، بل قسموا الحاكمين بغير ما أنزل الله إلى زمرتين:

---

[٩٩] رواه أحمد في المسند والبيهقي في سننه: ١٦٦/١.

- زمرة تخرج من الإسلام بالكلية وتقع في الكفر الأكبر.

- وزمرة تكفر كفر الجحود - كفراً أصغر - ولا تخرج من الملة.

مما يجعل الحاكم بغير ما أنزل الله أو المتحاكم إليه متردياً بين صفتين كلاهما موبقة وهما الفسق والكفر والعياذ بالله.

وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: الحكم بغير ما أنزل الله كفر أصغر ولا يخرج صاحبه من الملة:

وهو الذي يعبر عنه بـــ "كفر دون كفر"، ولعدم تكفير من يحكم بغير ما أنزل الله شروط ثلاثة مستفادة من كلام أهل العلم هي:

١) أن يقبل ظاهراً وباطناً كل ما قضى الله به ورسوله، وأن يكون ملتزماً به فلو لم يكن كذلك صار كافراً مرتداً.

٢) أن يكون معترفاً بأنه يترك الحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى في القضية المعروضة عليه آثم، وأن حكمه هذا خطأ، وأن حكم الله هو الصواب.

٣) أن يكون الحكم في وقائع الأعيان وليس في القضايا الكلية العامة، ووقائع الأعيان هي الوقائع المعينة المحددة التي لا عموم لها ولا شيوع، فيكون الحكم فيها معلقاً بهذه الواقعة مختصاً بها وبالظروف المحيطة بها، فلا يشكل هذا الحكم حينئذ حكماً عاماً، لأن الحكم العام متى كان مخالفاً لما شرعه الله ورسوله كان استبدالاً لحكم الخالق بحكم المخلوق[١٠٠].

ورغم أن الكثيرين من أهل العلم يأخذون الآية الكريمة على عمومها فيكفرون كل من لم يحكم بما أنزل الله أو حكم بغيره، إلا أن الكثيرين فرقوا بين الحاكمين بغير ما أنزل الله وفق الضوابط المتقدمة استناداً إلى قول ابن عباس رضي الله عنهما: (من جحد الحكم بما أنزل الله فقد كفر، ومن أقر به ولم يحكم به فهو ظالم فاسق)، وقال رضي الله عنه في آية المائدة: (إنه ليس بالكفر الذي تذهبون إليه، وإنه ليس كفراً ينقل من الملة بل دون كفره)، وقال أيضاً في الآيات الثلاث: (كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق)[١٠١].

[١٠٠] انظر مثل هذا التفصيل بقلم محمد بن حامد الحسني في هامش اختصار غياث الأمم في التياث الظلم للجويني: ص ٥٦ - ٥٧.
[١٠١] فتح القدير للشوكاني: ٢/٤٥.

ويروى عن عطاء من طريق الثوري أنه قال: (كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق).

وقال وكيع عن طاووس في الآية: (ليس بكفر ينقل عن الملة)[١٠٢].

وقال القرطبي في من لم يحكم بما أنزل الله: (من فعل ذلك وهو معتقد أنه مرتكب جرم؛ فهو من فساق المسلمين وأمره إلى الله تعالى، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، ثم ذكر عن طاووس وغيره كلاماً جاء فيه، وإن حكم به هوى ومعصية فهو ذنب تدركه المغفرة على مذهب أهل السنة في الغفران للمذنبين)[١٠٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية :: (من كان ملتزماً لحكم الله ورسوله باطناً وظاهراً لكن عصى واتبع هواه – والكلام عن الحكم بغير ما أنزل الله – فهذا بمنزلة أمثاله من العصاة)[١٠٤].

ويقول العلامة ابن أبي العز الحنفي في شرح الطحاوية: (الحكم بغير ما أنزل الله قد يكون كفراً ينقل عن الملة، وقد يكون معصية كبيرة أو صغيرة، ويكون كفراً إما مجازياً وإما كفراً أصغر... وذلك بحسب حال الحاكم... فإن اعتقد وجوب الحكم بما أنزل الله، وعلمه في هذه الواقعة وعدل عنه مع اعترافه بأنه مستحق للعقوبة فهذا عاص ويسمى كافراً كفراً مجازياً أو كفراً أصغر)[١٠٥].

وقد زاد الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ : المسألة بياناً على بيان، فقال عن الكفر الذي هو دون الكفر: (هو بأن تحمله شهوته وهواه على الحكم في القضية بغير مما أنزل الله مع اعتقاده أن حكم الله ورسوله هو الحق واعترافه على نفسه بالخطأ ومجانبة الصدق فهذا وإن لم يخرجه كفره عن الملة فإنه معصية عظمى أكبر من الكبائر)[١٠٦].

ولا يفتتنن أحد باصطلاح الكفر الأصغر أو كفر الجحود، فالأمر أعظم من أن يستهان به، لأن الصغائر مزلق قدم إلى الكبائر، والكبائر كذلك مولج إلى الكفر إن استهان بها المرء أو استحلها أو قدمها على شرع ربه أو نحو ذلك.



[١٠٢] انظر مختصر ابن كثير: ١/٥٢٠.
[١٠٣] الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٦/١٩٠.
[١٠٤] منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية: ٢/٢٢.
[١٠٥] شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز: ٢/٤٤٦.
[١٠٦] رسالة تحكيم القوانين للشيخ محمد بن إبراهيم: ص ٦.

ثانياً؛ الحكم بغير ما أنزل الله كفر أكبر يخرج عن الملة:

كما أن القول بعدم كفر من لم يحكم بما أنزل الله، قول لا يجوز إطلاقه إلا بتقييد وضوابط وضعها أهل العلم والفقه في الدين، لا يجوز أيضاً إطلاق نقيض ذلك – أعني القول بكفر من لم يحكم بما أنزل الله وخروجه من الملة – إلا بشروط وضوابط ذكرها أهل العلم في هذا المقام.

وقد أوجزها مفتي الديار السعودية السابق : تعالى، في تقسيم علمي مفصل للأنواع التي يكفر من وافق شيئاً منها كل من حكم بغير ما أنزل الله أو احتكم إلى غير شرع الله، وهذه الأنواع ستة هي[١٠٧]:

الأول: أن يجحد الحاكم بغير ما أنزل الله أحقية حكم الله ورسوله لأن من جحد أصلاً من أصول الدين، أو فرعاً مجمعاً عليه، أو أنكر حرفاً مما جاء به الرسول ﷺ فإنه كافر الكفر الناقل عن الملة.

ما أشبه هذا الجحود بقول بعضهم: (نظام الحكم في الإسلام مصدره الاجتهاد وليس النص، وأن الفكر السياسي في نظام الحكم هو فكر بشري خالص وتستطيع المؤسسات العلمية من أمثال كليات العلوم والسياسة أن تجتهد فيه)[١٠٨].

ومثله في الجحود إن لم يكن أشنع منه قول: (إن البشرية لم تعد في حاجة إلى من يتولى قيادتها في الأرض باسم السماء، فقد بلغت سن الرشد، وأن لها أن تباشر شئونها بنفسها)[١٠٩].

ولا شيء يحز في النفس أكثر من أن هؤلاء الذين يركلون نظام الإسلام بأرجلهم يزعمون أنهم من دعاته! بل ومن المدافعين عن مصداقيته! إنهم يزعمون أنهم مستنيرون[١١٠].

الثاني: أن يعتقد أن حكم غير الرسول ﷺ أحسن من حكمه وأتم وأشمل لما يحتاجه الناس، ولا ريب أن هذا كافر لتفضيله أحكام المخلوقين التي هي محض زبالة الأذهان وصرف حثالة الأفكار على حكم الحميد المجيد.

---

[١٠٧] المرجع السابق: ص ٨.

[١٠٨] د. محمد خلف الله: النص والاجتهاد والحكم في الإسلام.

[١٠٩] د. محمد خلف الله: مقال بعنوان: "العدل في الإسلام وهل يمكن أن يتحقق؟"، عدد نوفمبر عام ١٩٧٥ م من مجلة "الطليعة المصرية".

[١١٠] للاستزادة حول مزاعم هؤلاء ومطاعنهم في الدين والرد عليهم الذي منعنا من ذكره خوف الخروج من صلب بحثنا انظر بتمعن كتاب: "غزو من الداخل" للأستاذ جمال سلطان.

وسواء في هذا التفضيل حكم الأمة أو الشعب أو الجبابرة أو الرهبان أو العقل أو غير ذلك، فكل معتقد أن حكم غير رسول الله ﷺ أحسن من حكمه.

إذ لا مكان لتقسيم الإسلام إلى دين ودنيا فما كان من الدين فهو إلى الله، "وما كان دنيا، بما فيها الدولة والسيادة – كذا – فالمرجع فيها إلى العقل والتجربة الإنسانية المحكومان بالمصلحة! في إطار كليات الدين ومثله ووصاياه"[١١١].

فأي مثل تراعى وأي وصايا تحفظ إذا قدم الإنسان عقله، وتجربة – غيره – على شرع ربه وسنة نبيه؟

الثالث: أن يعتقد كون حكم غير الله مثل حكمه، وهذا كفر أيضاً لما يقتضيه ذلك من تسوية المخلوق بالخالق.

فوا عجباً ممن يساوون بين النظام الإسلامي القائم على وجوب رد الحكم إلى الله والتبرىء من سيادة سواه وبين النظام الديمقراطي الذي يجعل السيادة في يد المخلوق يلوح بها كيف شاء لخدمة شهواته ونزواته البهيمية في الغالب.

إنه لعجيب حقاً أن يوجد في صفوف حملة لقب – مفكر إسلامي – من يدعو إلى نظام "الشورقراطية"[١١٢]! ثم يطير فرحاً بثمرات فكره القائلة: إن طرح الديمقراطية من أولويات الأولويات في السياسة الإسلامية! وفي الأدبيات الإسلامية! وفي الثقافات الإسلامية!

ثم يطلق هذا الكاتب "المفكر!" زفرة تأوه يقول عقبها... وعجيب أن نضطر إلى هذا اضطراراً بعد أن أثبتت التجربة الواقعية على مستوى العالم كله والأجناس كلها مدى ما حققته الديمقراطية وحدها من رخاء لأهلها وسيادة لشعوبها[١١٣].

قلت: ألا فليحذر الذين يساوون المخلوق بالخالق من مغبة ما يرددون، فإن العاقبة وخيمة، والنتيجة أليمة.

الرابع: أن يعتقد جواز الحكم بما يخالف حكم الله ورسوله فهذا كفر مخرج من الملة أيضاً.

[١١١] د. محمد عمارة: الإسلام وقضايا العصر: ص ٢٥.
[١١٢] راجع بحث الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر لزكي أحمد على صفحات العدد ١٦٤ تشرين الأول عام ١٩٩٢ م من مجلة "المستقبل العربي".
[١١٣] المرجع السابق.

ومن هذا القبيل جعل القانون البشري - الوضعي - مهيمناً على الشريعة الإسلامية وسيداً عليها كما جاء في القانون المدني المصري، حيث يقول الدكتور السنهوري حول هذه النقطة "يراعى في الأخذ بأحكام الفقه الإسلامي التنسيق بين هذه الأحكام والمباديء العامة التي يقوم عليها التشريع المدني في جملته، فلا يجوز الأخذ بحكم في الفقه الإسلامي يتعارض مع مبدأ من هذه المبادىء - كذا - حتى لا يفقد التقنين المدني تجانسه وانسجامه"[١١٤].

فليتق الله أقوام استباحوا الخروج عن حكم الله، وقدموا قوانين البشر على شريعة من له الخلق والأمر.

الخامس: اتخاذ المحاكم الوضعية.

الذي قال عنه الشيخ محمد بن إبراهيم :: (وهو أعظمها - أي أعظم الأنواع التي يكفر بارتكابها الحاكم بغير ما أنزل الله - وأشملها وأظهرها معاندة للشرع، ومكابرة لأحكامه ومشاقة لله ولرسوله ومضاهاة بالمحاكم الشرعية، إعداداً وإمداداً وإرصاداً وتأصيلاً فهذه المحاكم الآن في كثير من أمصار الإسلام مهيأة مكملة، مفتوحة الأبواب، والكتاب ومن أحكام ذلك القانون، وتلزمهم به، وتقرهم عليه، وتحتمه عليهم، فأي كفر فوق هذا الكفر؟! وأي مناقضة للشهادة بأن محمداً رسول الله بعد هذه المناقضة؟!).

قلت: ويدخل في هذا النوع ما أحدث في كثير من بلاد المسلمين من المحاكم متعددة الأسماء والاختصاصات كمحكمة الصلح، ومحكمة الابتداء، ومحكمة الطوائف وغيرها، فهذا كله من محاربة الله ورسوله لما فيه من التحاكم إلى غير الله تعالى.

السادس: ما يحكم به كثير من رؤساء العشائر والقبائل من البوادي ونحوهم، من حكايات آبائهم وأجدادهم وعاداتهم، إبقاءاً على أحكام الجاهلية، وإعراضاً ورغبة عن حكم الله ورسوله.

وقد أخذ هذا النوع صفة رسمية في كثير من بلاد المسلمين حيث قدم على الشريعة الإسلامية جهاراً نهاراً، فقد نصت القوانين الوضعية المطبقة في "بعض" البلاد الإسلامية على سريان نصوص القانون الوضعي على جميع المسائل التي تتناولها لفظاً أو فحوى، فإذا لم يوجد في القانون نص تشريعي حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد في العرف حكم للمسألة فللقاضي حينئذ أن يحكم بمقتضى الشريعة الإسلامية شريطة أن يختار من بين أحكام الإسلام الأكثر ملائمة لنصوص القانون[١١٥].

[١١٤] مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري ١٥٩/١.
[١١٥] انظر د. عمر الأشقر: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية: ص ١٣١.

فالعرف إذن – الذي هو كحكم العشائر والقبائل والبوادي – مقدم على الشريعة التي لا تطبق إلا حال الاضطرار وعدم وجود البديل.

هذا ما آلت إليه حال الأمة في ظل النعيق المنادي بسيادتها.

إنه التخبط في وعثاء الذل المضروب على هذه الأمة التي ارتضى "أكابر مجرميها" أن يفسدوا ويفسقوا ويمكروا فيها، ويجمعوا لها من الأفكار والقوانين كل ما تمجه الفطر السليمة، وتأباه الطبائع المستقيمة.

إنها مأساة الأمة التي يطالب أتباع كل ناعق بسيادتها، ليسدلوا بدعواهم هذه الستار على دينها وعقيدتها وقيمها وباسمها هي.

وبهذا يظهر جلياً أن الحكم بما أنزل الله فريضة ربانية ينتفي بانتفائها الإيمان الصادق بالله تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾، كما أن الحكم بما أنزل الله تعالى لازم ضروري من لوازم القول بأن السيادة لله تعالى وحده وهذه السيادة تتجلى على الأرض عندما يتم تطبيق الشرع الإلهي بصورة كاملة وفي مختلف مجالات الحياة دون استثناء[١١٦].



[١١٦] د. عبد الرحمن الطريري: النظرية السياسية في الإسلام: ص ٢٧.

المبحث الخامس
في شرعية الأنظمة
القائمة على أساس نظرية السيادة

لقد طغى مصطلح "الشرعية الدولية" على سائر مفاهيم الشرعية ومصطلحاتها، وغدت الأمم المتحدة تدافع عن مسمى هذا المصطلح تارة وتطأه تارة أخرى، بينما تلاشى مفهوم الشرعية الإسلامية وما عاد يعرف إلا في أذهان القابضين على الجمر وأفكارهم.

فالشرعية الإسلامية – إن صح التعبير – إنما نريد بها الأمر الواقع الذي يقره الشرع على ما هو عليه في جميع المجالات.

ففي مجال العلاقات الاجتماعية مثلاً يحظى الزواج بالشرعية "الإسلامية" بينما تفتقد إليها العلاقات اللا أخلاقية ومعنى هذا الكلام أن الشرع يقر بالزواج ويعترف بما يترتب عليه من نتائج وروابط.

وفي الاقتصاد مثلاً تحظى البيوع المباحة بإقرار الاسلام لها فهي ذات "شرعية" بينما يعترض الإسلام على الربا فيفتقد الشرعية "الإسلامية" وفي النظام السياسي والدستوري تحظى الشورى على صفة الشرعية بينما تفتقدها النظم والحلول المستوردة التي لا تتمشى مع الإسلام ولا يقرها.

فماذا عن نظرية السيادة والأنظمة التي تتبناها في ميزان "الشرعية الإسلامية"؟

بالنسبة للسيادة بمفهومها الغربي وخصائصها المتقدمة؛ فقد أسلفت أن لا موطىء قدم لها تحت مظلة الإسلام نظراً لما بينها وبين الإسلام من التضاد المشار إليه سالفاً.

وأما عن نظريات السيادة التي وردت في آراء وأقوال الكتاب المسلمين كركائز للدولة الإسلامية فهي مشروطة ومقيدة ومحدودة.

فبالنسبة لقول من قال: إن السيادة لله تعالى وحده، ولا دور للأمة إلا في المباح وما سكت عنه الشرع فبين تقييد هذه السيادة بالضوابط الشرعية المعتبرة ولا تضاد بينها وبين الإسلام.

وفيما يخص القول الثاني وهو القول بسيادة الأمة فهي مرفوضة شرعاً إذا بقيت في قالبها الغربي أما إذا كان "أصحاب هذا الاتجاه لا يقصدون من هذا الرأي أن مبدأ السيادة في سياقه الإسلامي يحمل نفس مدلوله في السياق الأوروبي، بل إنهم ذهبوا إلى هذا الرأي، وفي ذهنهم ضوابط الشرعية"[١١٧]؛ فلا إشكال إذ أن هذا المذهب سيجرد نظرية سيادة الأمة من نفثات الفكر الغربي العفن، وبالتالي توضع النظرية في قوالب إسلامية فتقف الأمة حيث أوقفها الشرع المتفرد بالسيادة، فيما لا يبقى من النظرية المستوردة سوى الاصطلاح الذي لا مشاحة فيه.

أما بالنسبة للرأي القائل بازدواجية السيادة، فلله سيادة وللأمة سيادة؛ فهو مرفوض شرعاً إلا أن تنال قدراً من البيان تجعل السيادة المطلقة التي عليها مدار التشريع لله دون سواه، وتخول الأمة سيادة مقيدة بقيود التنفيذ والاجتهاد في العفو فلا بأس حينئذ من القول بها.

وبالنسبة للقول بأن السيادة للإنسان، فقد بين صاحب هذا القول مراده منه حيث زمه بزمام الإسلام، ولم يعطه أكثر من حرية الاختيار للدخول في الدين الإسلامي أو الامتناع عنه، فإذا ارتضى الإسلام ديناً لزمه الرضى بسيادة الملك الديان.

وبالتالي فلا جديد في هذه النظرية سوى الاصطلاح الذي جيء به أصلاً للخروج من نفق الاصطلاحات المستوردة المظلم.

فمدار الحكم على السيادة ونظرياتها نظرياً هو تصور القائلين بها، فإذا وافق تصورهم ما جاء به الإسلام – وهو الغالب عند معظم الكتاب المسلمين – فلا شية فيها ولا غضاضة في الأخذ بها، ولا مانع من القول بشرعيتها، أما إذا اصطدمت بنصوص الشارع فهي حينئذ صورة جديدة من صور الجاهلية المعاصرة.

ولا شك أن الحكم على النظرية من حيث شرعيتها أو عدمها سينعكس سلباً أو إيجاباً على النظام الحاكم بها.

ونظراً لأهمية هذه المسألة فحري بنا أن نبين أمراً على جانب من الأهمية وهو:

أولاً؛ ما بني على باطل فهو باطل:

إن تحكيم البشر لشرع غير شرع الله تعالى باطل عقلاً ونقلاً كما يتضح من الأدلة التي سقناها من قبل، الأمر الذي يقرر بطلان إعطاء حق التشريع للبشر، فإذا

[١١٧] د. صالح حسن سميع: أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي: ص ٢٥٨.

بطلت نسبة التشريع إلى غير الله، لزم أن تكون سائر تشريعاتهم باطلة فاسدة في ميزان الشرع.

وإذا قررنا أن حكومة ما تستمد سلطتها من البشر وتشرع لهم من دون الله، وجب علينا عدم الإصغاء إلى أوامرها لأنها باطلة.

ويترتب على بطلان تشريعات الحكومات القائمة على أساس نظرية السيادة وجوب الإنكار على حكامها والإعراض عن طاعتهم فيما شرعوه من دون الله لأنها تشريعات قامت على جرف هار يوشك أن ينهار بواضعيه في نار جهنم: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

ثانياً؛ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق:

الطاعة حق لله تعالى وحده، فقد فرض على العباد طاعته وأوجب عليهم طاعة من يستحق الطاعة من عباده، فالطاعة كلها مردها إلى الله سبحانه، وليس لسواه منها شيء إلا ما أوجبه له الرحمن الرحيم.

ومما لا يحتمل الخلاف أن من شرع من دون الله لا يترل عن مرتبة العصاة الفسقة، وطاعته إقرار لفسقه ومعصيته، فلا تجوز إذن.

أو لم يقل عليه الصلاة والسلام: (لا طاعة لأحد في معصية الله)[١١٨]؟!

و (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[١١٩].

و (لا طاعة لمن لم يطع الله)[١٢٠].

فطاعة العاصي فيما عصى منافية لطاعة الله تعالى مضادة لها، ولذلك نجد السلف الصالح رضوان الله عليهم يستعظمون طاعة المخلوق في معصية الخالق أي استعظام.

فهذا الفضيل بن عياض رحمه الله يقول: (ما أبالي أطعت مخلوقاً في معصية الخالق، أو صليت لغير القبلة)[١٢١].

[١١٨] صحيح الجامع الصغير وزيادته للسيوطي والألباني: ٢/١٢٥٠.
[١١٩] صحيح الجامع الصغير وزيادته للسيوطي والألباني: ٢/١٢٥٠.
[١٢٠] صحيح الجامع الصغير وزيادته للسيوطي والألباني: ٢/١٢٥٠.
[١٢١] الكشاف للزمخشري: ١/٨٣.

فهما في الواقع سواء لا فرق بينهما.

وبتمادي الحاكم في الحكم بغير ما أنزل الله نفقد قوانينه التي يسنها صفة النفاذ ولزوم طاعته فيها والالتزام بها، حيث أن "استحقاق نفوذ الحكم ليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على ملكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له"[١٢٢]، وهذا الاختصاص الرباني بحق الطاعة ووجوبها يكون للحاكم الذي يحكم بين الناس بما أراه الله، وطاعته في الحقيقة إنما هي من طاعة الله تعالى.

وبهذا يتضح لنا أن من شرع من دون الله ساقط حق الطاعة، بل تجب معارضته بالسبل الشرعية وبذل النصح له، ولا يمنع من هذا اشتباه ولا إشكال وكيف يشكل هذا على مسلم يقرأ كتاب الله وفيه الحكم بكفر من أطاع المخلوق في معصية الخالق تعالى. قال سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾.

وفي هذه الآية الكريمة تقرير لأمور ثلاثة أولها أن الله حرم أكل ما لم يذكر اسم الله عليه وثانيها أن أولياء الشيطان يجادلون المسلمين ويدعونهم لاستحلال أكله، والثالث – وفيه الشاهد – أن طاعة أولياء الشيطان في معصية الله شرك والعياذ بالله.

فإذا كان مستحل أكل لحم الميتة طاعة لغير الله مشرك، فكيف بمن يدلي بصوته ليحل حراماً أو يحرم حلالاً؟ وكيف بمن يطيع حاكمه – وربما هواه في معصية الله؟ – اللهم إنا نبرأ إليك من الطاعة إلا لك ولمن أوجبتها بقولك: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

ثالثاً: هل يكفر من دعا إلى تسويد غير الله:

إن الخوض في التكفير مسألة شائكة، محفوفة بالمهالك، نظراً لما يترتب عليها من إخراج من الملة لا يقدر على القول به إلا عالم السر وأخفى، وقد حذر الأئمة من الخوض في هذه المسألة وشددوا فيها أيما تشديد.

قال الإمام الشوكاني :: (اعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار)[١٢٣].

---

[١٢٢] المستصفى للغزالي: ٨٣/١.
[١٢٣] السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار للشوكاني.

وقد حذر النبي ﷺ من التكفير بـــ "الأعيان" في أحاديث كثيرة اشتهر منها.

قوله: (من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما)[١٢٤].

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً: (من دعا رجلاً بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه)[١٢٥].

وقد شدد الله تعالى في هذه المسألة كثيراً فخص من يحكم بكفره في قوله: ﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾.

والواقع أن من يدعون إلى الديمقراطية أو تسويد الأمة ليسوا طائفة واحدة واضحة المعالم حتى يسهل الحكم عليها، بل "منهم الذين يرددها بلسانه وهو يصلي ويصوم وينادي بتطبيق حكم الله في كل مجالات الحياة، ومنهم من ينطق ويردد كالببغاوات ويظن أنه يحسن الصنع لكونه أحسن التلفظ والنطق بها، ومنهم من يرى أنه يسدي جميلاً ويقدم خدمة للإسلام عندما ينادي بها، وكل هؤلاء جهال بحقيقة الكلمة وما تنطوي عليه، ومن المنادين بها من هو من عتاة المجرمين والملحدين، فكيف يأخذون حكماً واحداً وهم على هذا النحو من الاختلاف؟"[١٢٦]، وإذا أردنا أن يكون حكمنا دقيقاً فالواجب علينا تقسيم السائرين في ركب الدعوات والنظريات المستوردة – ومنها نظرية السيادة – إلى فئتين:

الفئة الأولى؛ فئة الطواغيت، ويندرج تحتها عتاة المجرمين والملحدين والمشرعين من دون الله:

وهؤلاء لا شك في كفرهم، فالذين يشرعون غير ما أنزل الله و "هم الذين وضعوا القوانين المخالفة للشرع، حيث يلزمون بها العباد، والإجماع على كفرهم لا شك فيه"[١٢٧]، ويستوي في هذا الحكم من انطبقت عليهم حيثياته وإن اختلفت مسمياتهم أو مسميات الدعوات التي ينادون بها نظراً لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقرر ذلك علماء الشريعة.

وإذا كانت نظرية السيادة قد جاءتنا في صورة صليبية، وتحت شعار علماني – لا ديني – وأعلنت الثورة على النظام الإسلامي عموماً ونظام الإسلام في الحكم خاصة فبماذا عسانا نحكم عليها؟ بل ماذا يبقى من الإسلام في قلوب المتشدقين بها؟

(١٢٤) رواه البخاري في صحيحه.

(١٢٥) رواه الشيخان.

(١٢٦) سعيد عبد العظيم: الديمقراطية في الميزان: ص ٩٣.

(١٢٧) د. عمر الأشقر: الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية: ص ١٧٩.

أقول: إن من اقتنع بنظرية السيادة بمفهومها الإلحادي أو بأي نظرية متشابهة ديمقراطية كانت أو شيوعية أو غيرها فهم في الحكم سواء ونصيب لهم في الإسلام وإن صاموا وصلوا وزعموا أنهم مسلمين.

والفئة الثانية؛ فئة التائهين والمغرر بهم:

كأولئك الذين يحسبون أنهم على شيء وليسوا كذلك، وهم السواد الأعظم الخابطون خبط عشواء أتباع كل ناعق، فهؤلاء لا يجوز الحكم بتكفيرهم حتى تقام عليهم الحجة، ولا يبقى لهم عذر.

يقول الإمام النووي :: (اعلم أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب، ولا يكفر أهل الأهواء والبدع، وأن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه ممن يخفى عليه، فيعرف بذلك فإن استمر حكم بكفره)[١٢٨].

فقد استثنى : الجاهلين بحكم ما يكفر فاعله حتى تقام عليه الحجة.

وللإمام الشوكاني كلام قريب من هذا وفيه: (لا بد من شرح الصدر بالكفر وطمأنينة القلب به وسكون النفس إليه، فلا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشرك لا سيما مع الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام، ولا اعتبار بصدور فعل كفري لم يرد به فاعله الخروج عن الإسلام إلى ملة الكفر، ولا اعتبار بلفظ يلفظ به المسلم يدل على الكفر ولا يعتد معناه)[١٢٩].

فلنقف إذن عند ما قرره أئمتنا استناداً إلى ما سنه نبينا عليه الصلاة والسلام ونكف عن تكفير من قد يبلغون – سواد الأمة – من التائهين المغرر بهم، ونقتصر على حكاية الإجماع على كفر من شرع أو استحل التشريع من دون الله، وهذا أمر بين برهانه جلي بيانه.

رابعاً؛ حاجة الأمة إلى السلطان الشرعي:

إن منصب الإمامة العظمى أو الخلافة أو إمارة المؤمنين، يعد من أهم المناصب الشرعية التي حث الشرع على إقامتها وأكد عليها؛ "وهذا المنصب ذو أهمية قصوى في تحقيق الوجود المعنوي للمسلمين وإقامة المجتمع الإسلامي... لذا كان تنصيب إمام

---

[١٢٨] شرح صحيح مسلم للنووي: ١/١٥٠.

[١٢٩] السيل الجرار للشوكاني.

للمسلمين من أهم الفروض الكفائية التي إذا تقاعست الأمة عنها أو لم تقم بها على الوجه المطلوب باءت جميعها بالوزر يوم القيامة"[١٣٠].

والمقصود بالسلطان الشرعي ذلك الحاكم المسلم الذي توفرت فيه شروط الإمامة العظمى، وهي مبسوطة في مكانها من كتب السياسة الشرعية.

وإذا تأملنا حال الكيانات القائمة على الأسس الفاسدة ومنها تأليه إرادة البشر علمنا ضرورة أن الولايات المنصبة فيها لا اعتبار لها في موازين الشريعة، ولما كان المنعدم شرعاً كالمنعدم حساً، فإن هذه الولايات بحكم العدم، ولا قيمة لها شرعاً، أي أن هذا الزمان يزداد فساداً على فساد بخلوه من السلطان الشرعي الذي يشغل منصب الإمام الأعظم للأمة، الأمر الذي يوجب على المسلمين العمل الدؤوب لإحياء هذه الفريضة – فريضة تنصيب الإمام – بكل ما من شأنه المساعدة على تحقيق هذا الهدف، وفي مقدمة أسباب عودة الإمام إلى الجهاد في سبيل الله الذي تلاسى في هذا الزمان وذهب ريح المسلمين بذهابه.

ولذا، فإنها لا تجوز مداهنة السلاطين الذين لا وزن لسلطانهم في ميزان الشرع، ويتضح بهذا بطلان ما يلجأ إليه الكثيرون من "دعاة الإسلام" حيث يتلمطون ويصارعون على موائد السلاطين ويتنافسون على حقائبهم الوزارية ومقاعدهم البرلمانية، الأمر الذي لا يسوغ الإقدام عليه إلا انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنكاره خاصة وأن هذه البرلمانات التي يتكالب عليها الناس رجاء عضويتها، ويتقاتلون على الانتساب إليها، قد قامت ابتداء على أساس الكفر بالله عز وجل بادعاء الحق في التشريع المطلق، وعدم التزامها بسيادة الشريعة، ولولا ما يناط بالمقدمين عليها من الانتصار للحق والسعي في تحكيم الشريعة والتمكين للدين، ما حل لهم أن ينتسبوا إليها ساعة من نهار[١٣١].

وإذا ظن امرؤ أن يوسعه أن ينكر المنكر ويأمر بالمعروف ويعرض عن الجاهلين من خلال هذه المجالس فدخلها، ثم تراءى له عدم إمكانية ما كان يسعى إليه فعليه البراءة إلى الله ورسوله من هذه المجالس والإعراض عنها غير آسف عليها ولا ضائق ذرعاً بذهابها.

ولا يظن ظان أن شرع الله بعيد مناله، عسير تحكيمه بعد ما وجه إليه من صدمات ولطمات... كلا... فنحن على موعد مع الخلافة الراشدة والسلطان الشرعي الذي يقيم معالم الدين، ويحيي سنة سيد المرسلين الذي بشر بذلك.

[١٣٠] د. محمد سعيد رمضان البوطي: منهج العودة إلى الإسلام: ص ٤٧.
[١٣١] انظر د. الصاوي: انتخابات مجلس الشعب: ص ١٢.

فقد روى النعمان بن بشير ﷺ فقال: كنا قعوداً في المسجد وكان بشير رجلاً يكف حديثه، فجاء أبو ثعلبة الخشني فقال: يا بشير بن سعد أتحفظ حديث رسول الله ﷺ في الأمراء؟ فقال حذيفة ﷺ أنا أحفظ خطبته، فجلس أبو ثعلبة فقال حذيفة ﷺ: قال رسول الله ﷺ: (تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاضاً ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً فتكون ما شاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة)، ثم سكت ﷺ [١٣٢].

فهنيئاً لمن يدرك هذه الخلافة، لو لم يكن له إلا أن يلق الله وفي عنقه بيعة، وجدير بمن حيل بينه وبينها أن لا تلين له قناة في السعي وراء تحقيقها لتقر أعين الصالحين برد الأمر لرب العالمين.



[١٣٢] حديث صحيح رواه أحمد في المسند: ٢٧٣/٤، وصححه الألباني في صحيحه: ٨/١.

خاتمة

وبعد هذا التطواف في آفاق نظرية السيادة وما يتعلق بها، وتقويمها على ضوء الشريعة الإسلامية، نأمل أن نكون قد أبرأنا الذمة وأدينا الأمانة ونصحنا الأمة.

وقد علمنا من خلال دراستنا هذه فساد نظرية السيادة شرعاً وبطلان كل ما يترتب عليها الأمر الذي سيدفعنا إلى التساؤل:

هل نجحت نظرية السيادة على الصعيد العملي؟

وإذا كانت قد حققت نجاحها لدى أمة من الأمم فهل هذا دليل صلاحها لنا؟

أقول: أما عن هذه النظرية فإنها لم تحقق نجاحاً يذكر في الميادين العملية، وإذا كنا نلمس تقدم الآخذين بها في بعض الأمور الدنيوية، فليس في ذلك دليل البته على أن نجاحهم هذا هو من ثمار تسويد الأمة أو الشعب وإننا "لا نستطيع أن نستشهد بتقدم شعب من الشعوب في الميدان العلمي الفني، لنستدل على صحة عقيدته أو سلامة منهجه وعدالة حكمه... أنن التقدم هذا تم في ظل جميع العقائد، وكل المناهج، وجميع النظم"(١٣٣).

فالتطور الذي يعيشه الغرب المادي شيء، والعقيدة أو المنهجية التي يسير عليها شيء آخر، وهو لا يغير من فشل نظرية السيادة الذريع على صعيد الواقع ومثلها في الفشل النظام الديمقراطي المرتكز على فلسفتها، يؤكد ذلك "أهلها أنفسهم إذ يكشفون عجزها وقصورها، وينصرفون عنها أو يعدلونها أو يثورون عليها، ذاهبين إلى أيدلوجية أخرى مضادة لها، فينتقلون من النقيض إلى النقيض"(١٣٤).

وإذا افترضنا جدلاً أن هذه النظرية قد آتت بعض الثمار المادية في التربة التي أنبتتها فهل في هذا دلالة على صلاحيتها للأمم الأخرى – التي استوردتها – ومنها أمة الإسلام.

كلا، فما صلح لأمة ليس بالضرورة صالحاً لسائر الأمم على اختلاف معتقداتها وقيمها الدينية والاجتماعية والحضارية.

وهذا هو ما قرره الكاتب المعروف "برنارد لويس" بقوله: (إن أخذ أي نظام سياسي جاهز ليس فقط من بلد مختلف، بل من حضارة مختلفة وفرضه بواسطة الغربيين

---

(١٣٣) د. النحوي: الشورى لا الديمقراطية: ص ٣١.

(١٣٤) د. القرضاوي: الحلول المستوردة: ص ١٢٠.

أو الحكام المتغربين في الشرق من داخل مجتمع الشرق الأوسط ومن خارجه، عمل خاطيء ولا يمكن لهذه العملية أبداً أن تناسب حاجات ومتطلبات وآمال الشرق الأوسط الإسلامي. لأن نتيجتها قيام نظام سياسي لا صلة له بماضي أو بحاضر البلد، ولا صلة له بحاجات مستقبله)[١٣٥].

وفي تراثنا الإسلامي الذاخر ما يغنينا عن نظام أشبه ما يكون بالحذاء، بمعنى أن حذاء فرد لا يصلح بالضرورة لفرد آخر على حد وصف هارولد لاسكي[١٣٦].

فلنثب إلى رشدنا، ولنعد إلى تاريخنا اللامع وتراثنا المجيد ففيهما الخير كل الخير لخير أمة "أخرجت للناس وتركت على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك"[١٣٧].

وأخيراً...

هذه هي الحقيقة الدامغة لدعاة تسويد الأمة وأذنابهم فإن أصبت في تقويمها من خلال ميزان الإسلام فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان ولا حول ولا قوة إلا بالله وها أنذا أطلقها في العالمين، فإ، لقيت قبولاً فلله المنة والفضل وإن ردت على قائلها فلله العتبى حتى يرضى ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد.

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.



[١٣٥] برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط: ص ٨٥.

[١٣٦] انظر د. محمد العويني: العلوم السياسية: ص ٢٦.

[١٣٧] حديث صحيح رواه ابن ماجه في "السنة" وصححه الألباني.

ثبت بأهم المراجع

١) القرآن الكريم.

٢) الأحزاب السياسية في الإسلام. صفي الرحمن المباركفوري (ط١، دار الصحوة، القاهرة ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٩م).

٣) أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي د. صالح حسن سميع (ط١، دار الزهرة للإعلام العربي، القاهرة ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٨م).

٤) أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ندوة شارك فيها سعد الدين إبراهيم وآخرون (ط٢ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٨٧م).

٥) أزمة الديمقراطية في العالم العربي، د، فؤاد بيطار (ط١ دار بيريت، بيروت ١٩٨٤ م) للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

٦) الأحزاب السياسية، موريس ديفرجيه تعريب علي مقداد وعبد الرحمن الحسن سعد (ط٢ دار النهار للنشر بيروت ١٩٨٠م).

٧) أصول الفقه الإسلامي، لمحمد أبي زهرة.

٨) إشكالية الحكم والحاكمية بين الأصل القرآني والاستعمال المحدث للدكتور محمد جابر الأنصاري (بحث نشر على صفحات العددين الرابع والخامس من مجلة دراسات الإماراتية عام ١٩٩٢م).

٩) الإسلام وقضايا العصر لمحمد عمارة.

١٠) الإسلام والغرب والمستقبل لأرنولد توينبي، تعريب نبيل صبحي (ط١. دار العربية. بيروت ١٩٦٩م).

١١) أصول الفكر السياسي والمذاهب السياسية الكبرى، ثروت بدوي (دار النهضة العربية مصر ١٩٧٦م).

١٢) انتخابات مجلس الشعب: النفاق السياسي وبدعة الديمقراطية د. محمد صلاح الصاوي (بيت الحكمة للإعلام والنشر – القاهرة).

١٣) الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية ماجد راغب الحلو (ط١ مكتبة المنار الإسلامية – الكويت ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م).

١٤) الإنسان والديمقراطية، أدموند كان، تعريب مصطفى حبيب (مؤسسة سجل العرب القاهرة).

١٥) الاستبداد الديمقراطي، د. عصمت سيف الدولة (ط١ دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٣م).

١٦) إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي، خالد الحسن (ط١ دار الجليل للنشر. عمان ١٩٨٨م).

١٧) إرادة الشعوب: الديمقراطية الأصلية في المجتمعات غير الغربية راؤول مانغلابوس (ط١ دار الملتقى للنشر، ليماسول، قبرص ١٩٩١م).

١٨) الإسلام على حلبة الصراع، أحمد الشريف (ط ١ دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة ١٤١٣ هـ ـ ١٩٩٢م).

١٩) تاريخ الأفكار السياسية: تعريب خليل أحمد خليل (ط ١ سلسلة كتاب الفكر العربي - ٨ معهد الإنماء العربي. بيروت ١٩٨٤م).

٢٠) جاهلية القرن العشرين، محمد قطب (دار الشروق. بيروت ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م).

٢١) الجذور الاجتماعية للديمقراطية والديكتاتورية، نارنغتون مور، تعريب جورج جحا (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت).

٢٢) حقيقة الديمقراطية، محمد شاكر الشريف (ط١ دار الوطن للنشر، الرياض ١٤١٢ هـ).

٢٣) الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، د. يوسف القرضاوي (ط ١٥ مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩م).

٢٤) الحضارة الديمقراطية لسلي ليبسون، تعريف فؤاد مويساتي وعباس العمر، (دار الآفاق الجديدة. بيروت).

٢٥) حقيقة الإسلام وأصول الحكم لمفتي مصر السابق الأستاذ محمد بخيت المطيعي (المطبعة السلفية القاهرة ١٣٤٤ هـ).

٢٦) الحركات الإسلامية المعاصرة للشيخ عايض القرني (ط. دار الوطن، الرياض).

٢٧) الديمقراطية وفكرة الدولة، تأليف عبد الفتاح حسين العدوي (مؤسسة سجل العرب بإشراف الإدارة العامة للثقافة العامة بوزارة التعليم العالي، القاهرة ١٩٦٤م).

٢٨) الديمقراطية في العراء، خالد بن فوزي آل حمزة (ط١ مكتبة لينة للنشر والتوزيع دمنهور ١٤١٢ هـ).

٢٩) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، فتحي عبد الكريم (مكتبة وهبه، القاهرة).

٣٠) الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية، د، أكرام بدر الدين (دار الجوهرة للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت ١٩٨٦م).

٣١) دعائم الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية المعاصرة، د، أسماعيل البدوي (ط١ دار الفكر العربي، القاهرة ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م).

٣٢) الديمقراطية في الميزان، محمد أحمد محجوب (ط٣ دار جامعة الخرطوم للنشر الخرطوم ١٩٨٩م).

٣٣) الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي، د، أنور أحمد رسلان (دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧١م).

٣٤) دراسات حول نظرية الديمقراطية، رونيه دولا شاريير تعريب د. حافظ الجمالي (ط١ دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر. دمشق ١٩٨٦م).

٣٥) الديمقراطية والسياسة، أوجيني تشيخارين وآخرون، تعريب د. سحر نزار سعيد (ط١ دار دمشق، دمشق ١٩٨٥م).

٣٦) الديمقراطية في عالم متوتر، جون بلامناتز (باريس ١٩٥١م).

٣٧) الديمقراطية البرجوازية في النظرية والتطبيق، أفجوست ميشين تعريب فؤاد عبد الحليم (دار الثقافة الجديدة، القاهرة).

٣٨) الديمقراطية في أمريكا، الكسي دونو كفيل تعريب أمين مرسي قنديل (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٢م).

٣٩) الديمقراطية في الميزان، سعيد عبد العظيم (ط٣ دار الفرقان للنشر وتوزيع التراث الإسلامي، باكوس).

٤٠) الدولة، حسين حمزة بندقجي (ط٢ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٥م).

٤١) الديمقراطية في الإسلام، عثمان خليل (القاهرة).

٤٢) الديمقراطية وحكم الإسلام فيها، لحافظ صالح (ط٢ دار النهضة الإسلامية. بيروت ١٤٠٨ هـــ).

٤٣) دعاة لا قضاة، لحسن الهضيبي (ط، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٩٧٥م).

٤٤) الديمقراطية في الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، لزكي أحمد (دراسة نشرتها مجلة المستقبل العربي في عددها ١٦٤ الصادر في تشرين الأول ١٩٩٢م).

٤٥) ردع الديمقراطية، لنوام تشومسكي تعريب فاضل جتكر (ط١ دار كنعان للدراسات والنشر. دمشق ١٩٩٢م).

٤٦) الرحيق المختوم لصفي الرحمن المباركفوري (ط. دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة).

٤٧) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية (ط١ دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٤٠٣ هـــ).

٤٨) السيادة في ضوء التنظيم الدولي المعاصر، عدنان نعمة (ط. بدون. بيروت ١٩٧٨م).

٤٩) سيد قطب من القرية إلى المشنقة، لعادل حمودة (ط. سينا للنشر، القاهرة ١٩٨٧م).

٥٠) الشورى لا الديمقراطية، د. عدنان علي رضا النحوي (ط٢ دار صحوة، القاهرة ١٤٠٥ هـــ ١٩٨٥م).

٥١) الشورى والديمقراطية، علي محمد لاغا (ط١ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٣ هـــ ١٩٨٣م).

٥٢) الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية، د. عمر سليمان الأشقر (ط١ دار الدعوة، الكويت ١٤٠٤ هـــ ١٩٨٣م).

٥٣) الشورى وأثرها في الديمقراطية، د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري (منشورات المكتبة العصرية. بيروت).

٥٤) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي بتحقيق التركي والأرنؤوط (ط، أولى مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٠٨ هـ).

٥٥) الطريق إلى الخلافة لمحمد بن حامد الحسيني (اختصار غياث الأمم في التياث الظلم لأبي المعالي الجويني) (ط. بدون دار طيبة. مكة المكرمة).

٥٦) الطليعة في معركة الديمقراطية (ط، أولى شركات كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، الكويت ١٩٨٤م).

٥٧) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، عبد الرحمن الكواكبي (ط٣. دار الشرق العربي. بيروت ١٤١١ هـ).

٥٨) ظلام من الغرب، محمد الغزالي (ط٣ دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٦٥م).

٥٩) العلوم السياسية: دراسة في الأصول والنظريات والتطبيق، محمد علي العويني (ط١ عالم الكتب، القاهرة ١٩٨٨م).

٦٠) العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر عبد الرحمن الحوالي (ط١ مطابع جامعة أم القرى. مكة المكرمة ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢م).

٦١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.

٦٢) غزو من الداخل، جمال سلطان (ط١ دار الوطن العربي للنشر، ألرياض ١٤١٢ هـ ١٩٩١م).

٦٣) القرآن والدولة، د. محمد أحمد خلف الله (ط٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨١م).

٦٤) قصة الفلسفة، ول ديورانت تعريب د، فتح الله محمد المشعشع (ط٦ مكتبة المعارف بيروت ١٤٠٨ هـ).

٦٥) قاموس المذاهب السياسية؛ "اعرف مذهبك"، مارتين دودج (منشورات مكتبة المعارف بيروت).

٦٦) القاموس السياسي، أحمد عطية الله (ط٣ دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٨م).

٦٧) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام.

٦٨) القانون الدستوري والأنظمة السياسية، للدكتور عبد الحميد متولي (ط٤ ١٩٦٦م).

٦٩) القانون المدني المصري، مجموعة الأعمال التحضيرية (ط بدون، دار الكتاب العربي، القاهرة).

٧٠) في ظلال القرآن، لسيد قطب (ط دار الشروق، القاهرة ١٩٨٠م).

٧١) الفكر السياسي الغربي، د. صدقة يحيى فاضل (ط١ مكتبة مصباح. جدة ١٤١٠ هـ ١٩٩٠م).

٧٢) في النظريات والنظم السياسية، د. محمد عبد العزيز نصر (دار النهضة العربية. بيروت ١٩٨١ م)

٧٣) فقه الشورى والاستشارة، د. توفيق الشاوي (ط١ دار الوفاء، المنصورة ١٤١٢ هـ ١٩٨٢م).

٧٤) معجم المصطلحات السياسية والدولية، د، أحمد زكي بدوي (ط١ دار الكتاب المصري واللبناني. بيروت ١٤١٠ هـ ١٩٨٠م).

٧٥) منهج العودة إلى الإسلام، د. محمد سعيد رمضان البوطي (ط٢ مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٧ هـ ١٩٨٦م).

٧٦) المدخل في علم السياسة د. بطرس بطرس غالي ود. محمود خيري عيسى (ط٦ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢م).

٧٧) معنى الديمقراطية، صول بادوفر تعريب جورج عزيز ١٩٧٢م).

٧٨) المعارضة في الفكر السياسية الإسلامي، د. نيفين عبد الخالق مصطفى (ط١ مكتبة الملك فيصل الإسلامية، القاهرة ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م).

٧٩) موسوعة السياسة، د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون (ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٨١م).

٨٠) مفهوم الدولة، عبد الله العروي (ط١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨١م).

٨١) مناهج الاجتهاد في الإسلام للدكتور سلام مدكور (ط مصر ١٩٧٤م).

٨٢) مبدأ الشورى في الإسلام للدكتور يعقوب محمد المليجي (ط٢ مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية).

٨٣) منهاج الإسلام في الحكم، لمحمد أسد.

٨٤) معالم في الطريق، لسيد قطب (دار الشروق، القاهرة ١٩٨٠م).

٨٥) نظم الحكم والإدارة في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، علي علي منصور (ط٢ دار الفتح للطباعة والنشر. بيروت ١٣٩١ هـ ١٩٧١م).

٨٦) نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د. صلاح الصاوي (ط١ دار طيبة للنشر والتوزيع، ألرياض ١٤١٢ هـ).

٨٧) نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، أبو الأعلى المودودي (مؤسسة الرسالة. بيروت ١٣٨٩ هـ ١٩٦٨م).

٨٨) النظم السياسية: الدولة والحكومة، محمد كامل ليلة (دار الفكر العربي، القاهرة).

٨٩) النظام السياسي في الإسلام، د. محمد عبد القادر أبو فارس (ط٣ دار الفرقان عمان ١٤٠٩ هـ).

٩٠) نقض النظام الديمقراطي، د. محمود الخالدي (ط١ دار الجبل. بيروت ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤م).

٩١) التكبر على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، شيخ الإسلام مصطفى صبري (ط١ دار القادري للطباعة والنشر و التوزيع. بيروت ١٤١١ هـ ١٩٩١م).

٩٢) نظم الحكم الحديثة، ميشيل ستيوارت تعريب أحمد كامل دوار (دار الفكر العربي مشروع الألف كتاب بإشراف إدارة الثقافة العامة بوزارة التعليم العالي، القاهرة ١٩٦٥م).

٩٣) النظم السياسية، د. محمود عاطف البنا (ط١ دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٩ م ١٩٨٠م).

٩٤) النظريات السياسية الإسلامية، د. محمد ضياء الريس (ط٣ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٠م).

٩٥) نظام الحكم في الإسلام، للدكتور محمد يوسف موسى (الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٤م).

٩٦) نحو الدستور الإسلامي، للأستاذ أبي الأعلى المودودي (المطبعة السلفية، القاهرة ١٩٦٤م).

٩٧) النظرية السياسية في الإسلام، للدكتور عبد الرحمن الطريري (ط١ بيت الحكمة، القاهرة ١٤١٢ هـ).

